



TESIS DOCTORAL

LO JUSTO COMO DON

EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XXI

HACIA UNA ÉTICA DEL DON
EN CLAVE PERSONALISTA, HERMENÉUTICA Y EXISTENCIAL

Autor:
MARTÍN ROCHA ESPÍNDOLA

Director:
JAVIER BARRACA MAIRAL

Programa de Doctorado en:
HUMANIDADES: LENGUAJE Y
CULTURA

Escuela Internacional de Doctorado

2020

AGRADECIMIENTOS

Al tratar este trabajo precisamente sobre el don, no puedo sino comenzar expresando mi agradecimiento. Esto, con respecto a todos aquellos que, de una u otra manera, me han alentado en esta investigación. Por ello, doy las gracias, en representación de todos ellos, a mi director de tesis, el profesor Javier Barraca Mairal, quien, generosa y pacientemente, me alentó a seguir, paso a paso, construyendo el camino del peregrinaje íntimo de la reflexión en torno al tema propuesto. Este peregrinaje empezó siendo, en un primer momento, un discurrir filosófico sobre la justicia, para luego derivar en la concreción ético–existencial de lo justo y, finalmente, sumergirse en la profundidad del don.

Asimismo, no puedo dejar de dar las gracias, desde lo más hondo de mi ser personal, a quienes me han dado la vida, mis padres. También, a todas aquellas personas, que, con su buena voluntad, no hacen sino vivir el ámbito gratuito de la caridad, con su vértice activo de la entrega a los demás, el del don de sí mismos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: TEMA Y MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN.	5
CAPÍTULO I: APROXIMACIONES FILOSÓFICAS A LA NOCIÓN DE DON	13
1.- Conceptualización del donar	13
3.- ¿Qué puedo donar?.....	22
4.- Dolor y don	29
5.- Existencia, identidad y don	32
6.- Don, ser personal, soledad y vida.....	35
7.- Fragilidad y don	39
8.- El don en relación con las obligaciones de justicia y con la abundancia de la gratuidad	47
9.- El perdón	54
10.- El don de lo bueno relacional.....	71
11.- El lugar de la superabundancia.....	74
12.- Algunas consideraciones en torno al don.....	80
CAPÍTULO II: CONSIDERACIONES SOBRE LO JUSTO COMPASIVO EN LO ÉTICO Y LO POLÍTICO.....	85
1.- Navegantes en la finitud.....	85
2.- El relato ético	94
3.- La sensibilidad compasiva interpelada.....	103
4.- La experiencia ética. Antecedentes para un actuar ético y compasivo como preámbulo de lo justo	111
5.- La experiencia moral en relación a la ética de la compasión y el encuentro con el otro.....	115
6.- Ética de la compasión y ética de la razón compasiva	119
7.- El bien de la política: la primacía de lo justo como manifestación de la razonabilidad	139
CAPÍTULO III: LO JUSTO COMO DON. UN RELATO PERSONALISTA, HERMENÉUTICO Y EXISTENCIAL EN TORNO A LA ÉTICA DE LA JUSTICIA	145
1.- Ética y hermenéutica de la mismidad.....	145
2.- La narración ético existencial del ligamen entre el Amor y la Justicia.....	152
3.- ¿Existe oposición entre la eticidad y la moralidad en la hermenéutica del sí mismo? La respuesta de la norma personalista	156
4.- Contribuciones desde el concepto de identidad narrativa al desarrollo de una ética de la justicia existencial y hermenéutica	165
5.- La justicia y la alianza de lo ético y lo político.....	172
6.- Reflexiones éticas para una justicia existencial	179
7.- ¿La realidad compasiva permite descubrir la justicia existencial?	185

8.- La conectividad de la justicia compasiva: el vínculo del ser existente	194
9.- Una idea de justicia compasiva y su vínculo con el don y lo justo	199
CAPÍTULO IV: LO JUSTO COMO DON, RESPECTO A LA CONSTRUCCIÓN DEL BIEN COMÚN, LA INTERCULTURALIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS..	215
1.- La eticidad de la justicia. De lo jurídico a lo político	215
2.- La justicia en su búsqueda de lo justo como una experiencia virtuosa de la justicia en política	219
3.- Lo justo en cuanto don. La construcción del bien común.....	229
4.- Una ética de la justicia entre la hospitalidad y la interculturalidad. El encuentro con el rostro	239
5.- Alteridad e interculturalidad. El otro como extraño y la posibilidad de encuentro	260
6.- Ética de la alteridad y derechos humanos	265
7.- Desde un fondo de humanidad a la dimensión del infinito. El instante existencial del otro como fuente de responsabilidad	280
CONCLUSIONES.....	291
FUENTES.....	299

RESUMEN

La presente tesis ha procurado ser fruto de una reflexión y análisis filosóficos de carácter ético, político y jurídico, en torno a dos nociones: “lo justo” y “el don”. Esto, en los trabajos de diversos pensadores, principalmente españoles y del actual siglo, adscritos fundamentalmente a la perspectiva de la filosofía personalista, hermenéutica y existencial. Se han escogido diversas ideas clave, iniciando así los pasos de un análisis que investigue en torno a la relación que puede establecerse entre el ámbito supraético de la gratuidad abundante del don y el ámbito ético, simétrico y existencial de la justicia (y, de este modo, de lo justo, núcleo o nudo de tal relación).

ABSTRACT

The present thesis has sought to be the result of philosophical reflection and analysis of an ethical, political and juridical character, around two notions, "the just" and "the gift" the works of various thinkers, mainly Spanish of the current century, fundamentally attached to the perspective of personalist, hermeneutic and existential philosophy. Various ideas have been chosen, thus beginning the steps of an analysis that investigates the relationship that can exist between the supraethical scope of the abundant gratuitousness of the gift with the ethical, symmetrical and existential scope of justice (and of the just, core or knot of such a relationship).

INTRODUCCIÓN: TEMA Y MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN.

¿Cómo puede entenderse lo justo, hoy en día, en un sentido profundo? ¿Acaso son idénticos lo justo y lo jurídico? ¿Qué conexiones existen entre la justicia, lo ético y la fecunda noción de don, explorada en este sentido por parte del pensamiento más reciente? ¿En qué modo pueden estas conexiones iluminar el camino de una ética de la justicia y del don? He aquí algunos de los interrogantes que conforman el asunto de la presente investigación.

La hipótesis fundamental que, en consonancia con estos interrogantes, el presente trabajo examina y contrasta, a través de su análisis, es que la noción de don, desarrollada por el pensamiento más reciente, en concreto en el contexto filosófico español, puede, en efecto, contribuir con fecundidad a iluminar un hondo entendimiento de lo justo. También, se proponen rutas reflexivas a través de las cuales esta noción puede interconectar con fruto los ámbitos de la justicia y lo ético, gracias a su planteamiento desde las claves personalista, hermenéutica y existencial.

Para situar, desde su origen, estas inquietudes, puede resultar de utilidad introducirlas por medio de una serie de consideraciones que ayuden a contextualizarlas filosóficamente. Así, cabe señalar, para comenzar, que, aunque hay quien comprende lo justo material como contrario a lo justo formal, quizás lo conveniente sea entenderlos más bien como dos aspectos complementarios de una misma realidad. El separarlos puede conllevar una reducción de tipo epistemológico y ontológico que empobrezca la fecundidad de ambos conceptos, queriendo simplemente, por ejemplo, hacer primar el aspecto material, cual una supuesta realidad anterior al Derecho, frente a la forma de conocerla o tratarla.

En la época contemporánea, lo justo material aparece como una reacción ante ciertos excesos de las formalizaciones procedimentales, procurando incorporar un enfoque material de la justicia, en el sentido de un criterio que se estima como tangible, real, particular, práctico, ético y teleológico, que evite la excesiva abstracción o formalización en la que caen las teorías procedimentalistas. Se trata, entonces, de un contenido que

puede ser conocido y reconocido por la ciudadanía, garantizando de esta manera certeza y seguridad jurídicas.

El debate contemporáneo se entabló, ante todo, a causa de la diversa consideración que se le podía atribuir al predicado “justo”¹. Para los teóricos contemporáneos de la justicia, el predicado “justo” parece ser extraído aquí de manera reductiva; bien del lado de lo bueno, lo que conduce a una interpretación material del mismo; bien del lado de lo legal, lo que conduce a una interpretación formal de lo justo. Se cae, así, en diversos reduccionismos².

La primera perspectiva –la del tipo material de la justicia- sigue considerando la noción de justicia como virtud y, por lo tanto, en su relación al bien, cuyo fin último es orientar la acción humana ¿Hacia dónde? hacia un cumplimiento, una perfección de la que la usual noción de la felicidad puede traer aparejada una aproximación. Por ello, se la entiende inmersa dentro de la tradición de un pensamiento que se estima como teleológico. Con ello, se pretende indicar que es precisamente la pretensión de vida buena, de felicidad, la que confiere a la virtud particular de la justicia su carácter teleológico. El vivir bien es, pues, el telos; el fin o el sentido último de la justicia. Sin embargo, de inmediato surgen las preguntas: ¿Quién define lo bueno? ¿Quién determina lo que es la vida buena?³.

Son tales ambigüedades, relativas a la esencial equivocidad de esta situación, que resulta de equiparar las nociones de justicia y bien, las que animaron a una buena parte de la doctrina contemporánea de la justicia a eliminar cualquier base teleológica de esta, para garantizarle un estatuto puramente formal o deontológico; es decir, un estatuto que garantizase la separación de lo justo con respecto a lo bueno, tal como lo han estudiado connotados pensadores ya sea en España como en otros países.

Se ha procurado, a este respecto, resolver tal cuestión mediante la asimilación de la justicia al deber, a la ley; y no al bien. Por lo tanto, la justicia se ve aquí bajo una consideración formal. Desde esta perspectiva, toda la pretensión consiste en separar lo justo de lo bueno, a fin de eliminar el carácter contingente, arbitrario y subjetivo de la concepción y valoración del segundo. Tales caracteres, según esto, no se adecúan al afán

¹ Muínelo, J. C. “Teorías contemporáneas de la justicia. El retorno a lo justo material”, en V V. A A. *Filosofía del Derecho. Lecciones de Hermenéutica Jurídica*, UNED, Madrid, 2006, pág. 219.

² En España, destacan los aportes de muchos pensadores citados en el presente trabajo, tales como: Adela Cortina Orts, Javier Barraca Mairal, Carlos Díaz, Norbert Bilbeny, Agustín y Tomás Domingo Moratalla, entre otros.

³ Vid. García Moriyón, F. *Sobre la bondad humana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

de universalidad y objetividad que rige en todas las corrientes que postulan la actuación conforme al simple deber, y provocan una gran inseguridad jurídica⁴.

Esta separación de lo justo y de lo bueno se ha realizado mediante un procedimiento formalizado, contribuyendo así al primado de lo deontológico. Tiene como cometido fundamental evitar cualquier apelación a lo bueno a la hora de diseñar los criterios fundamentales que integran la justicia, además tras tales planteamientos existe el afán de garantizar una certeza jurídica. Sin embargo, como acertadamente ha planteado MUINELO⁵, ninguna teoría de la justicia, es plenamente formal. Todas encierran una mínima precomprensión del bien, un mínimo sentido de la vida buena, de la justicia en sentido material.

Esta presuposición ética o material es ineludible en toda teorización y aplicación de esta. De ahí que cualquier criterio formal de justicia, sea procedimental u otro, a lo más que puede llegar es a proporcionar la formalización de un sentido de la justicia conforme a un criterio de bien que se presupone continuamente. Pero, para poder reflexionar sobre el bien y su relación con la justicia, debe, quien lo piensa y sobre todo quien pretende vivirlo, adentrarse en los parajes del sentido ético existencial. De aquí, la perspectiva adoptada en este trabajo.

De este modo, el intentar aproximarse a un estudio de lo justo desde una perspectiva esencialmente filosófica y actual ha desencadenado el que se lo relacione con la política, la filosofía jurídica y la ética. Aunque lo bueno ha estado en esta investigación siempre presente, para no encasillar el estudio en el eterno debate entre lo bueno y lo justo, se ha pretendido emplear otro fecundo y sugerente concepto en relación al primero: el del “don”. Esto, no para reemplazar en ello la noción de bien, sino para enriquecerla desde otro concepto, concepto que implica desde el inicio la dimensión de la alteridad y la gratuidad, el dar sin espera de intercambio. Para ello, se ha empleado el término de “don”, entendido, sobre todo, aunque no únicamente, como el don de sí.

Durante los siglos XX y XXI, desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, se avanzó en el análisis del “don”, especialmente por parte de la filosofía francesa. En el presente trabajo, se ha procurado vincular tan importante idea con “lo justo”, permitiendo

⁴ Muinelo, J. C. “Teorías contemporáneas de la justicia. El retorno a lo justo material”. Cit., pág. 220.

⁵ Muinelo, J. C. Ibid., pág. 220.

así vislumbrar una posible ética de la justicia vinculada al “don”. Por tal motivo, se ha querido reflexionar sobre la manera en que interactúan dos ámbitos aparentemente tan diversos, pero asimismo conexos: el supraético de la gratuidad y del don, con el ámbito ético, simétrico y existencial de la justicia (y el de lo justo, núcleo o nudo de tal relación).

Han estado siempre presentes, en relación con lo anterior, en este trabajo, el principio y la experiencia existenciales de que la vida humana se construye y edifica fundamentalmente en torno al don, tal cual ha señalado GONZÁLEZ BUERTA. Esto, porque el don está en la raíz de lo que somos. Ello puede estimarse como un abismo sin fondo, donde lo abundante impera, lo gratuito, la no espera de algo a cambio. Reflexiones que quizás distan mucho en el acontecer contemporáneo de la lógica del mercado que, si bien procura satisfacer las necesidades más apremiantes de las personas, no colma su vaso espiritual, pues sigue existiendo en ellas la sed de algo más⁶.

Acaso, esa posibilidad de dar vida o contribuir al menos a una existencia digna, por medio del entregarle al otro lo requerido, más que lo debido, o inclusive gracias al darse a sí mismo, otorga sentido a esa apetencia que no se colma. Si bien, en nuestras meras células no parece caber lo infinito, al menos, sí que hay una huella que da orientación al camino que conduce hacia el corazón de esto. Pues, de hecho, se vive en realidad ya en el centro del don. Este se encuentra en los rasgos más insignificantes que tejen las costuras de nuestra cotidianidad.

Vivir el regalo que el don comporta dinamiza y orienta hacia un horizonte sin fin, donde el reconocer, el acoger y el repartir reconcilian y contribuyen a sanar las heridas causadas por el dolor del acontecer de lo injusto. Con esto, se muestra en parte que, así como en el origen de cada uno está un don, un don de vida, un don existencial, la pregunta por la verdad de la vida personal es en el fondo la pregunta por su sentido. Y ese sentido es, en buena medida, precisamente el del don.

CORTINA manifiesta que el saber teórico tiene por meta la verdad y el estético la belleza, pero que la sabiduría práctica se encamina hacia la justicia como su lugar natural. Quizás porque lo bueno es, a juicio de la destacada filósofa valenciana, “cosa de invitación o de consejo, apuesta personal a la que atienden los prudentes”, aunque en el fondo toda

⁶ González Buerta, B. *Disponerse al don. Pasividades en el vértigo digital*. Editorial Sal Terrae, Santander, 2018, pág. 13.

persona que anhela un sentido, a una existencia pacífica y plena, lo busca en su día a día, mientras que lo justo “es condición de legitimidad”, más allá de lo meramente positivo, “exigencia ineludible para las actividades de las que se ocupan esas ciencias morales y políticas” entre las cuales se encuentra el Derecho⁷. Ante estas aseveraciones, surgen las preguntas: ¿Es “práctico” el darse? ¿Qué relación precisa existe entre el don y la justicia?

Lo justo, entendido como lo moralmente exigible, ha venido configurando la piedra angular de tales saberes prácticos, porque en definitiva implica una reflexión sobre la que se debe deliberar: la acción humana personal y compartida⁸. Quizás esto explique el anhelo, durante siglos, para descubrir paulatinamente qué es lo justo. Por lo demás, ello constituye una aventura intelectual en la que se han empeñado diversas tradiciones de la filosofía moral, en continuo diálogo con la política, la teología y el Derecho; una tarea que tiene siempre dos lados, dos saberes que emanan de la fuente filosófica clásica, la de carácter teórico y la de carácter práctico, dos caras de una misma moneda: la ética filosófica, como actividad reflexiva que busca responder en pos de la dirección de la conducta del actuar personal, y la moral de la vida cotidiana, más comunitaria, que se expresa como ética de la polis global, como la ética de los ciudadanos situados hoy en sociedades donde florecen diversas perspectivas para responder a las profundas preguntas que aguardan en el intelecto y el corazón humano: ¿Qué debo hacer? ¿Por qué debo hacerlo? y ¿Para qué debo hacerlo?

La ética, como se sabe, no es expresión de pura subjetividad; pero tampoco de verdades totalmente independientes de los sujetos que pueden conocerlas. Es la expresión de esa honda intersubjetividad humana, que nunca debería ser dañada, porque resulta ser uno de los hilos fundamentales que integran el tapiz de la existencia personal. Por ello, resulta interesante explicitar cómo la ética y su vinculación al imperio de la justicia, constituye un saber autónomo que, sin perjuicio de estar incardinado en el entramado social, tiene un fuerte componente de singularidad existencial y encarnada, de originalidad de lo singular, tanto corporal como espiritual.

⁷ Cortina Orts, A. *Justicia Cordial*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, pág. 11.

⁸ Cortina Orts, A. *Ibíd.*, pág. 11. Dice esta autora que, situada en este ámbito de saberes prácticos, una acreditada tradición ilustrada de corte kantiano ha venido entendiendo que lo bueno es opción personal, mientras que lo justo es lo socialmente exigible, aquello que se puede racionalmente universalizar, y que, al ser de todos, constituye el corazón ético que late en la buena economía, la buena política, la buena actividad social, el buen derecho. Lo que vincula a lo justo con el bien común propiamente tal.

Por supuesto, a pesar de lo precedente, básicamente, en un principio, en el Derecho, hay que procurar centrarse en hacer justicia o dar a cada uno lo suyo, tal como reclama el núcleo de lo jurídico. Así, las personas se ven obligadas a encauzar o articular lo infinito de su deuda de solicitud ante el otro y los otros, a causa de que conviven en sociedades, comunidades amplias. En ellas, además de este deber inconmensurable e inagotable con el otro, se encuentra siempre el tercero, quien es otro del otro y ante el que asimismo se debe responder⁹. De esta manera, junto a una benevolencia sin límites, originaria, se precisa de inmediato, en la convivencia comunitaria, el arte de la proporción y de la simetría. El deber y vocación comunitarios empujan desde lo ilimitado a lo delimitado, desde lo desproporcionado a lo proporcionado, desde lo desmedido a la obligación de medir y de calibrar¹⁰.

Por otro lado, todo aquello que se da se estima con frecuencia que se pierde, salvo cuando lo dado es la persona misma, allí no hay pérdida ninguna, hay más vida, al menos en términos ontológicos, éticos y teológicos. Por ello, considerando que la justicia es la más social de las virtudes y que la vida ha sido un regalo, que deja patente el carácter intrínseco de don por parte de la persona, entonces: ¿no es, acaso, “justo” el afán de darse?

No hay una respuesta precisa, probablemente, para tan importante pregunta. No, al menos, en el ámbito abstracto de lo sistemático. Sí, tal vez, al menos, en cuanto a la reflexión existencial de que la necesidad de apagar esa sed imperecedera sólo se consigue cuando el agua viva es aquel que se da y, con ello, contribuye a crear un orden más proporcional y más personal; al fin y al cabo, un mundo más justo, donde “la razón cálida y compasiva” orienta este peregrinar, que en cuanto instante procura edificarse en lo infinito y dirigirse hacia lo inmortal.

Finalmente, es importante especificar aquí que se ha intentado centrar la investigación de este tema y de sus diferentes aspectos en la filosofía española contemporánea, específicamente en el siglo XXI. Esto, aunque se ha recurrido, en menor medida, a autores extranjeros, especialmente iberoamericanos, aunque procurando permanecer en la estela abierta por LEVINAS y RICOEUR, autores sin duda claves en esta inspiración. Por ello,

⁹ Segovia Bernabé, J.L. “La justicia restaurativa como expresión de la misericordia” en *Anales Valencinos: Nueva Serie*, Año 3, N°. 5, Valladolid, 2016, págs. 127 a 146.

¹⁰ Pinedo Cantillo, I.A. “De la benevolencia a la ciudadanía compasiva: La recuperación de conceptos claves para el cultivo de la democracia” en *Límite: revista de filosofía y psicología*, Universidad de Tarapacá, Vol. 13, N°. 41, Copiapó, 2018, págs. 29 a 45.

también se ha aludido a pensadores de otra centuria, la precedente, diversa de la actual, cuando se ha estimado necesario. Pero todo esto sin olvidar que el ámbito específico que se ha querido estudiar ha sido el del pensamiento filosófico español del presente siglo.

Respecto a la estructura de la investigación, hay que señalar que, en el primer capítulo, denominado “Aproximaciones filosóficas a la noción de don”, se reflexiona, en diálogo con diversos pensadores, sobre qué se entiende por dicho término, así como sobre su intrínseca implicación con la gratuidad. Además, se alude también a su relación con la regla de oro y con el concepto de perdón.

En el segundo capítulo, “Consideraciones sobre lo justo-compasivo en lo ético-político”, se analizan las denominadas “ética de la razón cordial” y “ética de la compasión”, en cuanto contextos para una posible ética del don. Esto, procurando considerar sus semejanzas y diferencias, sobre todo desde una perspectiva que atiende a la filosofía moral y la política.

El tercer capítulo, “Lo justo como don. Un relato personalista, hermenéutico y existencial en torno a la ética de la justicia”, desarrolla, desde la triple perspectiva señalada, los fundamentos de una ética que se diferencia del análisis eminentemente procedimental que se ha hecho a menudo de la justicia y que, en cambio, se abre al don. Esto, a fin de centrar y concretar esta ética en lo singular del ser personal y en su relación con otros, desde las claves de la proximidad y de la vulnerabilidad.

Por último, justo antes de derivar las oportunas conclusiones finales y de ofrecer detalladamente las fuentes de la investigación, se incluye un cuarto y último capítulo. Este se ha titulado: “Lo justo como don y la construcción del bien común, la interculturalidad y los derechos humanos”. En él, se intenta desarrollar las principales ideas de los primeros tres capítulos desde una perspectiva que considera aspectos esenciales en el tratamiento de la intersubjetividad, a la hora de construir “lo justo”, en cuanto propiamente tal y, a su vez, en relación con lo donal. También, se vincula esta tarea con las fecundas nociones de bien común, interculturalidad y derechos humanos.

CAPÍTULO I: APROXIMACIONES FILOSÓFICAS A LA NOCIÓN DE DON

1.- Conceptualización del donar

“Donar” significa entregar un bien en las manos de otro, sin recibir nada a cambio. Estas palabras contribuyen a distinguir dos términos que, a veces, pueden confundirse: el donar y el dar¹¹.

En un primer momento, puede distinguirse en tal acto, por una parte, la acción propiamente de entrega. Luego, el qué se entrega y, finalmente, la gratuidad de no esperar nada a cambio por tal entrega.

Acerca de estos tres elementos y de su interacción se reflexiona en el presente epígrafe.

En el acto de dar que se produce en una venta, un intercambio, un préstamo, puede implicarse, no siendo siempre necesario, el donar; pero, para ello, se requerirá de la gratuidad de la conducta. Vale decir que, en un primer momento, tendremos el género, que consiste en el dar, y, luego, ya a nivel de la especie, el donar. Por consiguiente, su especialidad, aquello que lo distingue de otros actos que participan de tal género, podría estimarse en un primer momento que sería básicamente la gratuidad de tal acción. Y esto es correcto; pero, en un segundo momento, también cabría la posibilidad de que tal acto contuviera en su esencia un elemento que posiblemente provoque otro salto más en su intensidad de ser. Tal elemento sería lo que se da, una realidad, pero cuando esta a su vez puede llegar a ser lo más: el propio sí mismo. Justamente, cuando se dona no un objeto, sino que es el sujeto mismo quien se da, nos hallamos ante la mayor donación posible, en términos personales.

En el donar tiene lugar, sin duda, un desplegar la fecundidad del ser personal en el mundo. Si bien, el dar humano, en general, se puede entender que es un dar imperfecto y finito; vale decir que se hace con reservas y tiene pérdidas. Mas, entonces, surge la pregunta por si acaso se puede considerar esto un verdadero dar¹². Sin embargo, se hace necesario

¹¹ Vid. Guilarte Martín-Calero, C. “Capacidad para donar” en Egusquiza Balmaseda, M. A. (dir.), Pérez de Ontiveros Baquero, M.C. (dir.), Bercovitz Rodríguez-Cano, R. (pr.), *Tratado de las Liberalidades: homenaje al Profesor Enrique Rubio Torrano*, Aranzadi, Madrid, 2017, págs. 193 a 213.

¹² Falgueras Salinas, I. “El dar, actividad plena de la libertad trascendental” en *Studia Poliana*, N°. 15, Pamplona, 2013 (ejemplar dedicado a: Libertad trascendental), pág. 70.

considerar que la imperfección y la finitud no eliminan por completo el dar como actividad personal humana, tan sólo la ponen en ciertas dificultades.

Para empezar, puesto que el dar puro es comunicación interpersonal y la persona humana no puede comunicarse más que a través de sus productos y acciones, no resultará posible una comunicación interpersonal *inmediata* entre los sujetos humanos. El dar personal humano ha de ser *mediado* por el cuerpo, aunque lo que se dé no sea corporal. He ahí una primera limitación, derivada del estado en el que se encuentra la persona. Pero, también, es importante la limitación temporal.

FALGUERAS declara que la persona humana está como castigada con la muerte de su cuerpo, y que ésta le amenaza desde el primer instante de su existencia, pues la primera necesidad y obligación de la misma es la de sobrevivir. Eso introduce una pérdida constante, la del tiempo, que es limitado, y afecta de tal manera a su existencia terrena que parece que nunca podrá ser suficientemente sobrante ni sobreabundante¹³.

De todo ello, derivan varios tipos de objeciones al dar personal. Por una parte, se estima que el dar humano no es más que una forma de intercambio económico; y, por otra, se considera que el dar humano no supera la ética, o sea, no supera el reconocimiento práctico del otro como otra persona.

La criatura personal es don, antes que implique un dar; es libre, antes de poder aceptar su libertad; es espíritu, antes de gozar de plenitud. Por esto, se ha escrito que, como toda criatura, la criatura personal es idéntica. Da desde lo que ha recibido, acepta el dar en un segundo momento, y no puede darse a sí misma la plenitud¹⁴.

Ahora bien, en el acto de donar, por consiguiente, una persona, el donante, con plena libertad, no forzado y por pura generosidad, e inclusive en algunos casos por amor, hace un don a otro, independientemente de la respuesta que reciba. Y tal don puede ser él mismo. Importante, de todas maneras, es aquí acentuar la idea de que, cuando se dona, no se espera nada a cambio¹⁵. En el don no cabe un interés; por lo menos, no hacia el donante, aunque sí puede haberlo para el donatario.

¹³ Falgueras Salinas, I. *Ibíd*, pág. 70.

¹⁴ Cfr. Montijo Rivas, C. “Don y criatura. La creación personal según la estructura donal en la Antropología trascendental de Leonardo Polo” en *Cuadernos doctorales: Filosofía*, N° 21, 2011, págs. 321 a 423.

¹⁵ Vid. Leitaó Álvarez-Salamanca, F. “La gratuidad en la donación”, en *Revista chilena de derecho*, vol. 41, N° 2, Santiago de Chile, 2014, págs. 589 a 607. Girón García, A. “La gratuidad ¿una utopía?”, en *Educación y biblioteca*, N° 100, 1999, págs. 20 a 21. Gutiérrez, G. “Gratuidad y justicia” en Xavier Quinzá

Puede suceder que el destinatario responda al donante, y se produzca una relación recíproca. Pero puede suceder que el don no sea aceptado, o no suscite ninguna reacción de gratitud. TORRALBA, acertadamente ha manifestado que la lógica del don no se mide por la equivalencia del intercambio, sino que es la de un ofrecimiento unilateral y gratuito¹⁶.

Así pues, donar aparece como un movimiento asimétrico, unilateral, que surge de la espontaneidad y de la libertad, del querer hacer algo por alguien ¿Por qué? Porque en la donación siempre se aprecia un movimiento no proporcional, un movimiento de exceso, considerado este último término como abundancia, lo cual permite reflexionar sobre el hecho de que la persona posee dentro de sí la capacidad de realizar esta acción sin cálculos: sabe excederse en dar más de cuanto tiene que dar. En la donación existe, de suyo, una falta de proporción. Tal falta de proporcionalidad debe entenderse en un ámbito supraético, donde abunda el exceso, donde impera lo abundante.

2.- Lo supraético del don

En el ámbito de lo supraético, existe una lógica que puede considerarse distinta a lo que se entiende por propiamente tal. Esta lógica depende de “la economía del don”, y se sustenta en una operación de sobreabundancia. Es preciso que se insista aún en ello, para no caer en una equivocación en cuanto al sentido de este proceso.

A este ámbito se lo puede denominar, según se ha adelantado, “la economía del don”, la cual a su vez está muy relacionada con la denominada Regla de oro. Ambas se interpretan mutuamente y no tienen sentido más que permaneciendo unidas con un vínculo de solidaridad.

La Regla de oro ha presentado diversas formulaciones y se encuentra proclamada en diversas civilizaciones, religiones y culturas, como bien ha manifestado PÉREZ DE LA

Lleó y José J. Alemany (ed. lit.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, S.J., 1999, Madrid, págs. 557 a 562.

¹⁶ Cfr. Torralba, F. *La lógica del don*, Ediciones Khaf, 2ª edición, Madrid, 2012.

FUENTE¹⁷. Puede entenderse como un principio por el cual, ya sea a nivel religioso o moral, hay que evitar hacerle a los demás lo que no se quiere que se le haga al propio ser personal. O, en términos positivos: lo que desea una persona que hagan consigo, lo hará a los demás. Esto debe ser una norma irrevocable, incondicional, para todas las áreas de la vida, familias y comunidades, razas, naciones y religiones.

Esta regla, entonces, inserta la vida cotidiana del ser humano en el principio de la reciprocidad. Y puede ser considerada incluso como fundamento de la denominada filosofía perenne; la otra, la superabundancia, marca la apertura a una dimensión que corrige la simple equivalencia, para posibilitar el advenimiento de aquel suplemento que es propio del don. La lógica de la superabundancia no garantiza en ningún momento el relevo de la Regla de oro, sino que puede manifestarse que la constituye de una manera que permite y estimula la reinterpretación de la misma.

Lo primero que se plantea es saber por qué no permanecer en una simple lógica de la equivalencia y de la reciprocidad, que está en condiciones de gobernar la moral cotidiana de los seres humanos. Ahora bien, al funcionar como sistema de intercambio, se despliega sobre el fondo de una disimetría primera que la Regla de oro debe corregir, mediante el establecimiento de una percepción de reversibilidad o de mutuo endeudamiento; pero que sigue siendo, a pesar de todo, un riesgo mortífero.

Por ello, la superabundancia es una fractura siempre posible de la lógica de la equivalencia. Es supraética, en el sentido de que depende de la ética para hacer sitio a lo imprevisible de un exceso de superabundancia. Abre a un mundo que escapa a la lógica exclusivamente contable. Es una brecha a la economía del intercambio y de la equidad. Constituye, por consiguiente, una censura de la Regla de oro para hacer advenir una realidad que viene por añadidura, exactamente como lo incalculable de una gracia.

En la perspectiva de la sobreabundancia, la articulación de la ética y de la supraética no tiene la finalidad, más o menos confesada, de restaurar una transcendencia a la que se pediría la legitimación de la justicia del acto ético¹⁸. Se tiene que recordar, en tal sentido,

¹⁷ “Un análisis sobre la regla de oro como un enfoque intercultural para la resolución de conflictos” consultada en <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/UNIV/article/download/3747/2350> (consultada el 7 de abril de 2019).

¹⁸ Cfr. Gracia, D. “<<Supra-ética y pequeña ética>> en Paul Ricœur” en *Bioética y hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricœur*: Actas del Congreso Internacional, Editorial Hermes, Valencia, 2013.

que la religión no añade aquí por necesidad el fundamento moral, es decir, de justificación última sobre la moralidad a este propósito. La economía del don no viene a sobrañadarse a la Regla de oro para ofrecerle una garantía suplementaria, sino que justamente consiste en una superación de toda medida.

Entonces, puede surgir la pregunta de si acaso cabe considerar de justicia esta superabundancia. Así, la virtud tiene talla humana; supone una decisión adecuada al complejo trabajo del juicio práctico, que procura entender al acto justo para colaborar a su reiteración existencial y experiencial. En cuanto a la sobreabundancia, en cambio, no puede decirse que sea un acto justo, porque precisamente no entra en las categorías de la justicia, que, al menos en el plano de los principios, establece cierto pacto o igualdad entre seres humanos.

La sobreabundancia pertenece a un marco específico, que no está regulado por el afán de la justicia, en el sentido en que la entiende la Regla de oro. Más bien, es incluso una “injusticia” o, en todo caso, una suspensión de la justicia con respecto a una ley moral de la reciprocidad, que puede regir las relaciones interpersonales, según ZAMAGNI.

Si se quiere conservar el concepto de justicia para calificar el dinamismo del don, conviene al menos indicar que entonces se da un nuevo desplazamiento semántico y, tal vez, una nueva relación entre el significante y el significado: el término justicia se ve privado del sentido ya pensado, para convertirse en una palabra nueva, hasta ahora impensable. La sobreabundancia es supraética, en el sentido de que no es un suplemento de la justicia, sino un instante de sustracción al mundo establecido de la justicia y de la injusticia, que sigue siendo, no obstante, la base categorial del bien¹⁹.

No es posible hacer entrar el gesto imprevisto del don en la ética común. Al igual que la gracia, que teológicamente decide declarar justo a quien no lo es, tampoco el “don” es un bien ético, sino siempre y únicamente algo en cierto modo “más allá del bien y del mal”, que organiza el mundo de lo semejante.

La supraética lejos de remitir a una trascendencia que pretendiera refundar la ética, se presenta como injustificable desde el punto de vista de la equidad. No cuenta ni entra en ninguna realidad mensurable. Así, a lo sumo, cabe esperar de alguien que tome la Regla de oro como punto de mira, es decir, que ponga al otro en el lugar de sí mismo, sin por

¹⁹ Zamagni, S. “Fraternidad, don y reciprocidad en la Caritas in veritate” en *Cultura económica*, N° 75 a 76, Buenos Aires, 2009 (ejemplar dedicado a: Caritas in veritate: El desarrollo en la era de la globalización), págs. 11 a 29.

ello quitarse él. Posiblemente, algo de ello existe en cierta reflexión sobre los fundamentos de justicia que fundan la convivencia social o incluso en los derechos humanos comprendidos en el sentido moderno habitual.

La sobreabundancia no puede ser exigida, ni siquiera esperada. Es algo que adviene gratuitamente, “por añadidura”, y significa que la lógica de la equivalencia no constituye el instante último de la acción. La economía del don es, pues, algo translegal; es un paso siempre posible a través de las leyes que regulan las relaciones interhumanas. En realidad, no tiene más justificación ni garantía que ser un don que renuncia a lo que necesariamente tiene que medirse. La verdadera donación se encuentra siempre desligada de un recibir algo a cambio. No espera nada, porque abunda en el todo.

¿Dónde se encuentra el verdadero resorte del gesto supraético, que es sobreabundancia del don? Esta pregunta se funda en el hecho de que el don sin reciprocidad tiene su fuente en un don primero, originario, que puede captarse como donación originaria de la existencia. La vida humana se encuentra referida, en efecto, a un don inaugural e irrecusable, que hace existir al ser, según GRASSI, le da su consistencia y poder de significarse en medio de la multiplicidad de las trayectorias singulares²⁰.

La existencia humana no tiene su primer movimiento en la reciprocidad, sino en un don puro, que viene antes de todo sistema de intercambio. La posibilidad inaudita de llegar a ser sujeto de un acto sobre abundante supone haber sido originariamente el sujeto con carácter de objeto y haber sido precedido. Existe, así, una donación que es depositaria en lo íntimo y cuya potencia vital puede encontrarse siempre en cada persona, a fin de dirigirla a otro distinto de sí mismo.

La existencia auténtica supone, según RICOEUR, que la palabra que pronuncia el nombre personal de alguien le encuentra, le llama, le reconoce y le proporciona una identidad subjetiva; no le crea, pero le reconoce en su mismidad. El don primero es dar vida, de la que no se es deudor. Debido a que es un don recibido, el don primero es un don creador.

Si bien no existe una deuda tangible concreta, existe, según esto, el símbolo de tener que discurrir, que ir hacia adelante, caminar hacia el encuentro de un porvenir abierto. De tal

²⁰ Grassi, M. “La Regla de Oro, entre el amor y la justicia. Signaturas políticas y Teológicas en la ética de Paul Ricoeur” en *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, Vol. 59, N°. 167, Bogotá, 2017, págs. 171 a 194.

manera que se exista como persona que vive su propia palabra identificadora. La posibilidad de vivir tal palabra implica el entender la vida como una cierta estructura narrativa, que será leída también por otros, que formará parte de un relato comunitario que debe entenderse como la historia de todos.

En relación a esto: ¿Puede concretarse la perspectiva de un don primero e inaugural? Se sostiene, a este propósito, que el poder de dar es una suspensión del sistema de intercambio que no tiene su motor en un hacer, sino en un recibir. Explicado de otra manera, la potencia subjetiva del acto de dar consiste en dejar que actúe en la propia persona el don sin retorno que, en virtud de ello, sólo puede ser vertido hacia adelante y nunca vuelto hacia atrás.

El don provoca alegría, porque resulta ser una oportunidad de salir de sí en pos de otro; es así como la persona se puede dejar atravesar por aquello que ha recibido y dejarlo ir desde sí mismo hacia otros que no son él. Ahora bien, si la sobreabundancia se refiere al registro de una donación situada en el origen de la existencia, el dar tal como al ser personal le ha sido dado, supraéticamente, no obedece al axioma de la reciprocidad²¹. Tampoco designa una postura heroica, que consistiría en hacer todavía más, yendo más allá de la reciprocidad de la Regla de oro. La economía del don forma parte de otra operación, que es potencia del don primero en sí y efecto posible en dirección a otro distinto del sí mismo²².

Instituir la sobreabundancia, por ejemplo, el amor a los enemigos, simplemente como una nueva ley que revoca la antigua sería pervertir su auténtica función. La sobreabundancia no se presupone como una regulación de la vida cotidiana de los hombres, sino como una posibilidad cotidiana de los hombres, una posibilidad singular y hasta comunitaria en ciertos casos, siempre abierta y nunca decidida por adelantado, para el acto. La Regla de

²¹ Abduca, R. “La reciprocidad y el don no son la misma cosa” en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 26, Buenos Aires, 2007, págs. 107 a 124.

²² Se estima que no supone un aumento del esfuerzo, sino, contrariamente, en términos paradójicos, un profundo gesto de no dominio. La economía del don se sitúa al margen de toda lógica del esfuerzo, en la medida en que es un trabajo siempre posible en uno mismo y brota del don originario de la existencia. El mundo del intercambio y el don no se excluyen, ambos se reclaman entre sí, se requieren en la cotidianeidad. Más aún, se corrigen entre el uno y el otro. La sobreabundancia inserta en el seno de una reciprocidad -dar/recibir-, otra posibilidad que consiste en suspender la justa medida por algo que excede de toda medida. Además, resiste a la pretensión de ultimidad de la Regla de oro, sosteniendo que el espacio ético se mantiene abierto, sin posibilidad alguna de cerrarse sobre sí mismo.

oro y la economía del don se corrigen mutuamente, evitando la deriva que se anuncia cuando una de las dos se encuentra simplemente abandonada a sí misma.

Antes de entrar en algunos elementos críticos, se debe proceder a resumir brevemente lo esencial de lo que se establecido con la tensión entre la ética y la supraética. Se propone, pues, pensar la formalización de un principio capaz de someter a normas el espacio social y cultural de un vivir juntos, pero afirmando al mismo tiempo su no clausura, en nombre de un régimen que rompe con la sola reciprocidad propia del mundo de los semejantes.

En tal sentido, se afirma que se han de mantener juntos el sistema de intercambio y su carácter de norma imperativa, y el registro del don, que encuentra su potencia propia en el puro recibir de una donación originaria de la existencia. Mantenerse en el mundo y cargar con el afán del bien consiste en permanecer en esa tensión en que la vida no es sólo un pensamiento, sino una tarea práctica que se debe retomar incesantemente. Se ve, así, cómo la Regla de oro supone la capacidad humana de considerar al otro como semejante, insertar al otro en el eje imaginario de una íntima alteridad, que es un resorte del acto de querer el bien de ese tú. La posibilidad de aprehender al otro como otro yo—mismo constituye el motor de un actuar, cuya fórmula es la Regla de oro.

Por ello, puede esgrimirse que dar a cada uno lo suyo es de justicia; pero, en cambio, en el dar al otro lo que es propio, por el sólo hecho de querer hacerlo y porque ese otro lo requiere, ha de hablarse del don.

La supraética de la sobreabundancia se refiere a un don recibido, que da sentido al movimiento del que comprende la acción de dar como le ha sido dado. Esta perspectiva, muy pertinente, se presenta como central, sin duda, en un plano teológico. ¿Pero qué sucede en el filosófico?

Resulta difícil ver cómo la supraética no ha de entenderse como lugar de una actitud heroica que, ciertamente, encuentra su fuente en una donación originaria, pero que exige ir más allá del intercambio a través de una dinámica que tiene más relación con el sacrificio y la abnegación. Pues, en la supraética, no se trata de un incremento del esfuerzo, sino de un dejar ir hacia otro lo que se ha recibido. Es decir, dejar que trabaje en cada persona la potencia subjetiva del don y produzca los frutos posibles.

Es preciso desmarcarse claramente de la idea según la cual el acto supraético sería una ley que iría más lejos que la reciprocidad. No es que vaya más lejos, es que obedece a

otra lógica, forzosamente distinta de lo que podría esperarse y es el fruto siempre posible, aunque a veces inesperado, de un don originario que no ha exigido nada.

El acto de la sobreabundancia no exige centrarse en una exigencia más fuerte. Es un efecto posible como consecuencia de un re-centramiento de la existencia en torno a un don primero e inaugural, que no exige nada a cambio, ni siquiera que se ofrezca otro.

Por añadidura, dejando de trabajar en cada uno el don, volviendo a él incesantemente, se puede llevar a cabo una donación que viene de más arriba de la vida personal y que va más lejos que la misma. A fin de ilustrar tal punto, se puede tomar el ejemplo del perdón. Cuando éste se hace posible, el perdón no constituye, de hecho, un hacer, sino más bien un dejar actuar en la persona algo que no es natural ni evidente. No hay aquí ningún mérito, puesto que el don es únicamente, en un momento dado, trabajo del otro en cada persona a través de una suspensión de la justicia.

Se abre, no ya la posibilidad de un heroísmo sacrificial, reservado a algunos seres ajenos a lo ordinario, sino un ámbito del instante donde la gratuidad se multiplica con clara influencia de lo atemporal, pero un instante que acaece en la cotidianeidad²³. La grandeza de la supraética consiste en ser una experiencia profundamente humana, propuesta a todos, sin esplendor, inscrita en lo ordinario de la historia y de la vida. Por ello, es el instante el espacio propio de la supraética, porque en el mismo lo temporal se cruza con el horizonte de lo eterno²⁴.

La cuestión, no obstante, es saber si el ser humano puede llegar a ser transformado por la acción del ágape; es decir, del don amoroso, que se entrega a fondo perdido²⁵.

El ser humano no extrae de sí mismo la potencia de un actuar en el sentido que se ha indicado. La ética se mantiene en el marco prescrito en la Regla de oro, que es una cumbre de la acción preocupada por la justicia. La sobreabundancia, por su parte, está referida, no a un simple esfuerzo, sino a un don recibido, que el ser humano puede convertir en

²³ Muy interesante resulta la obra de Rafael Alvira Domínguez, *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid, 1999, que se erige como una reflexión profunda sobre el devenir temporal de lo filosófico.

²⁴ La remisión a una donación originaria de la existencia está pensada en función del simbolismo de la creación y los mitos del comienzo, contrariamente a lo sostenido por las teorías de la generación espontánea. El sujeto es auténticamente humano si se apoya en un don que hace caduco el hecho de tener que legitimar su propia existencia. El que no haya legitimación de la existencia no debe ser considerado como una carencia o una ocasión para desesperar, sino como algo que da sentido a la vida, la angustia provocada por la decisión de darse en la mismidad.

²⁵ Posiblemente sea quien es capaz de darlo todo el único que puede ofrecer al ser humano un don que es el don por el don, y el ser humano, por su parte, si bien puede ser objeto del ágape, no es sujeto del mismo, desde cierto pensar teológico.

fundamento de su existencia. Con todo, este don recibido no se agota en sí mismo, es una potencia viva que puede ir más allá de él en dirección a otro. La fe consiste en tal sentido en la posibilidad de recibir y no en contrariar el movimiento de un don que, por uno mismo y a través de uno mismo, es un envío al otro.

Cada persona debe ocupar, así, el lugar del herido y dejarse llevar, cuidar, acompañar sin que se le pida algo a cambio; por otra parte, está el poder que se ha abierto a cada uno, no sólo de actuar según la Regla de oro, sino también dejando que el don recibido actúe en favor del otro. En síntesis, dicho de otro modo, el don no es algo que se tenga que devolver al donante, sino algo que debe vivirse vertiendo hacia delante de cada uno, en la propia historia, el poder de ser. El don recibido cambia de este modo la visión y el alcance del dar como se ha recibido.

3.- ¿Qué puedo donar?

En un acto de carácter jurídico o moral, ha de darse la validez de su objeto en su configuración. De lo contrario, tal acto puede adolecer de nulidad. Mas ¿Cuál es el objeto propio de un acto moral?²⁶ ¿Puede el propio ser personal constituir el objeto principal de un acto moral? Esto invita a preguntarse si acaso es posible disponer de sí mismo.

Puede estimarse que posiblemente el término “disponer” no haga total justicia al tema que aquí se trata. Debe precisarse que, si bien el objeto del don puede ser múltiple y variado, no hay más grande objeto que justamente el sumo bien y ese sumo bien es el ser personal.

Desde este instante es importante aclarar que, cuando se hace mención al don, se alude principalmente al hecho de darse a sí mismo, porque este es el sumo bien, es decir, no hay nada mayor ni más pleno que dar el propio ser personal²⁷. ¿Acaso no implica tal don

²⁶ Sobre este tema existen interesantes aportaciones, dentro de las contemporáneas, a modo de ejemplo puede citarse a Tellkamp, J. A. “Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino” en la *Revista española de filosofía medieval*, Nº12, Córdoba, 2005, págs. 205 a 220; Calvente, S. “Algunas precisiones acerca de la filosofía moral experimental de David Hume” en *Manuscrito: revista internacional de filosofía*, 2017, págs.51 a 86, y; Madrona Moreno, J. M. “El amor como actus humanus en Amor y responsabilidad (I)” en *Metafísica y Persona*, Nº. 7, Universidad de Málaga, 2012, págs. 117 a 139.

²⁷ Cfr. Villarán, A. “El sumo bien kantiano: el objeto construido de la ley moral” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 71, Nº 268, Madrid, 2015, págs. 827 a 843.

de sí la grandeza de la dignidad de la persona humana, el saber darse a sí misma y saber hacerlo en libertad?

Es el “homo donator” el que ejemplifica uno de los ámbitos principales donde se funda la dignidad de la persona, el de su originalidad. Porque, al dar lo originario que existe en cada uno, se está dando la univocidad del propio ser, el cual es, a todas luces, irreplicable. Vale decir, al darse a sí mismo, se da algo que es irrecuperable, y que no puede volver a darse. Pero he aquí una paradoja, de naturaleza amorosa, debido a que puede la fuente del don de sí ser inagotable, o al menos en términos humanos muy difícil de agotar; lo cual implica que, cuando alguien se dona en un acto, si bien no se recupera, puede volver a darse en otro acto, de manera totalmente nueva²⁸. ¿Por qué? Porque el don de sí es fuente de vida y de vida abundante²⁹.

Ciertamente, hay que asumir un riesgo en el acto de donar: que el don no reciba respuesta. Esta, en todo caso, en principio, no debe ser buscada como condición del donar, pues todo donante realiza un gesto subersivo: mediante la donación ha puesto en marcha una relación no generada por el intercambio, por el contrato, por el utilitarismo.

No obstante, el don lleva consigo algo paradójico. Porque, si bien se vislumbra imperioso, también se presenta como libre. Y, si bien es útil, también se presenta como gratuito. En cierto sentido, tal como expone FERRER, es imperioso, dictado por los usos, por las costumbres de la tradición o de la cultura³⁰; pero tal deber no puede ser una obligación, una obediencia. Una ley que se cumpla sin convicción y sin deseo. Así es como emerge lo paradójico del don. Un acto de libertad que deja al destinatario libre de corresponder a lo que ha sido donado. Solo en la libertad, el don, es realmente don; porque, si existe cualquier constricción, del tipo que sea, el don, al menos, se ve viciado y está destinado a dejar de ser lo que es: gratuidad de entrega.

²⁸ Cfr. Gallardo Cervantes, A. “Ideas centrales de la ética de Leonardo Polo”, en VV.AA. *Futurizar el presente: estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, 2003.

²⁹ El beneficiario de la donación no pierde su libertad, tiene la posibilidad de reconstruirla siempre en términos de agradecimiento o deuda. Pero no se trata de una deuda económica fácilmente restituible sino de una deuda relacional difícil de cancelar porque ha implicado la integridad de lo dado. Para evitar interpretaciones patológicas de esta deuda, que la presentan como una limitación en la libertad de beneficiario, hay que plantearla en términos de invitación y crecimiento, no en términos de degradación. La donación no degrada el ser, sino que lo expande o extiende, nos sitúa más allá de una ontología de la facticidad o persistencia en el ser, nos abre a una ontología de la bondad, la generosidad y el acrecentamiento de ser.

³⁰ Ferrer, U. *Acción, Deber, Donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*. Dykinson, Madrid, 2015, págs. 190 y siguientes.

Ahora bien, precisamente a partir de esta condición de libertad puede aparecer la utilidad del don. ¿En qué sentido puede ser útil el don de sí, sin por ello inscribirse en la lógica del interés, del dar para recibir a cambio?

Existe utilidad en el donar porque esta acción tiene sentido y produce sentido, el sentido de construirse como persona³¹. Al donar, se responde a una necesidad que existe en el interior del ser personal, porque no se es autosuficiente, se anhela al otro al cual hacer dones. Una persona es frágil, es vulnerable; pero en tal vulnerabilidad radica una insoslayable fortaleza. Al ser contingentes, la existencia personal requiere de la ayuda, de la colaboración de otros para seguir siendo, porque se pudo no haber sido, pero se es. Tal ayuda puede provenir del don de sí.

La contingencia requiere de la necesidad de otros, y tal necesidad es de carácter ontológico, requisito sine qua non para ser. El don potencia al ser personal, tanto para quien se da, como para quien recibe lo dado, pues este recibe al otro que se da. El otro, que es realmente un gran misterio, el otro que se invoca, el otro con quien no se está solo, despierta en cada uno el deseo del don, de ser más y solicita el extraordinario intercambio de donar y recibir. La alteridad, vivida desde esta contingencia, es la invitación al encuentro de la proximidad.

Todo lo que hay en la naturaleza es don, afirma TORRALBA, porque se encuentra allí sin haberlo generado el ser humano, estaba allí antes de su nacimiento y lo estará después de muerto. Y ciertamente todo se da, pero no se da del mismo modo, por cuanto sólo el ser dotado de libertad, la persona, tiene capacidad para percatarse de la dinámica interna del don, sólo él es consciente de lo que desea dar de sí al mundo³².

El don, entonces, sólo es aplicable a la persona, debido a que significa aportar al otro sin disminuir el propio ser. Cuando se da lo que se es, no se dejar de ser, sino que de hecho se acrecienta el ser. Porque, si bien no se pierde la singularidad, existe una sumatoria que no es adicional, cuantitativamente, sino que en términos de renuncia y de generosidad provoca ser alguien más pleno.

³¹ Cfr. Gonçalves de Sá, M. “El Concepto de persona y construcción de persona prudente, a la luz de la Ética a Nicómaco” en *Alia: revista de estudios transversales*, N°3, Barcelona, 2014, págs. 23 a 32.

³² Torralba, F. *La lógica del don*. Cit., pág. 57.

Agrega el autor antes citado que la libertad es la condición de posibilidad del don, pero ciertamente que se trata de una posibilidad humana. Por ello, el don sólo tiene sentido dentro de la condición humana. Tal libertad, en sentido originario, en su raíz, expresa el universo de la liberación. Esta sólo es posible si se libera lo que se es, si el sujeto se vierte fuera de sí, se deshace de los lazos y de las cadenas que le impiden emprender el vuelo, que le impiden ser aquello que está llamado a ser, su vocación personal³³, su singularidad irrepetible, su individualidad original³⁴.

Si liberar es sacar de sí, sacar fuera de cada uno aquello que causa pena o pesadumbre, requiere en primer lugar de humildad, para dar testimonio de ese sufrimiento; y, en segundo lugar, que tal dolor sea acogido por alguien que le escucha, por alguien que dialoga, que vive la compasión con aquel que le requiere, que toca las puertas de su humanidad.

La humildad reviste esencial importancia para el don, pues ambos están muy vinculados. BARRACA MAIRAL manifiesta que cuando las personas consideran el acto creador, que dona el ser, a menudo descubren en el mismo la presencia del amor, en forma de generosidad³⁵. También, ello comporta una humilde ofrenda, ya que crear implica dar valor a otro, a lo distinto de sí mismo. Aún más se aprecia esto en la génesis de lo humano mismo, debido que quien surge está investido del poder de la libertad, poder con el que le es dado incluso volverse contra la fuente de su ser.

En suma, la humildad misma nace del Amor primero o creador, en cuanto es de aquí de donde brota el don del ser o de la vida personal, en la que podrá surgir la virtud de la humildad. Es en la propia vida ética donde también acaece el nudo entre el amor y la humildad, de manera que no se extingue dicha retroalimentación. Lo que sucede, por cuanto el amar a otro constituye un reconocimiento íntimo de su valor original, es un aprecio, una estimación de su ser personal. El humilde acoge en sus manos el don recibido de una manera adecuada y personal, al hacerlo suyo y querer multiplicarlo con su transmisión a los demás. Hay que saber recibir el amor de los otros, pues quien no es humilde no acoge adecuadamente al amor, ya que no existe en tal caso una valoración adecuada sobre el don del amor que los otros ofrecen.

³³ Vid. Barraca Mairal, J. *Vocación y persona*, Unión Editorial, Madrid, 2003.

³⁴ Vid. Torralba, F. *La lógica del don*. Cit., pág. 61.

³⁵ Barraca Mairal, J. *Vivir la humildad. Ensayos contra la soberbia*. San Pablo editorial, Madrid, 2011, págs. 46 y 47.

Sin la humildad, no existe el don del amor fecundo en la comunidad. La humildad nace en dicho don. Al saberse amado, manifiesta BARRACA MAIRAL, el ser personal descubre el don que se le hace así, el regalo que viene del Otro y de los otros. También, existe la posibilidad de vivir el descubrimiento de la fragilidad ante dicho amor, debido a que el don amoroso resulta siempre una ofrenda, un acto gratuito que no se alcanza desde las solas fuerzas propias, sino que brota desde la libertad, y porque al amar el ser personal se da cuenta de sí mismo, de su exposición íntima y desnuda ante el otro³⁶.

El don es revelación, y se revela aquello que se desea compartir, un anhelo íntimo que busca construir puentes de comunión, vínculos que aluden al interectuar reflexivo y comunitario. En caso de una situación de dolor, quizás convenga volver a construir esos puentes ya derruidos, reconstruir con nuevos cimientos, restaurar la unión rota, restituir la alegría, dar la posibilidad de vivir lo justo compasivo, gratuito y liberador. Lo justo es fruto de la libertad donal³⁷, libertad que se entrega responsablemente, libertad que responde frente al rostro dolorido de ese otro.

La persona en su libertad dispone cómo donar su existencia. Por ello, se afirma que el don es existencial y, por ende, la justicia que alimenta será entendida como una justicia en clave existencial. Un ser libre, que se dona existencialmente, es una persona que se regala en caridad. Cuando ese darse ocurre en un escenario de injusticia y afección, se vuelca en un don compasivo. La justicia que restaura lo perdido, en cuanto existencia, es justicia abundante, que participa por ello del don. A esto puede denominársele justicia donativa, y su concreción en la existencia: lo justo donal.

La persona es don y está hecha para darse a sí misma, como bien enuncia TOMÁS CALDERA³⁸. Esta es su vocación primigenia, originaria; pero existe un obstáculo. Tal es el ego, que impide el darse, porque vive replegado para sí, o, mejor dicho, provoca que quien puede donarse no lo haga, agote tal deseo y vierta su existencia fecunda en un sí para sí mismo. Tal obstáculo se opone a la benevolencia, se opone a la donación, provoca

³⁶ Barraca Mairal, J. *Ibid.*, pág. 50.

³⁷ Todos los seres de la naturaleza se dan. Se da la planta en el campo, se da la flor en la vereda, se da el agua en el río, pero se dan porque no pueden dejar de irradiar lo que son en el escenario del mundo, agrega poéticamente Torralba, *La lógica del don*. Cit., pág. 57.

³⁸ Vid. Caldera, R. T. "El Don de Sí", en *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 20, Fasc. 2-3, 1988, Pamplona, págs. 667 a 680.

que lo justo no surja al amparo de la interpretación vital de una situación que requiere una solución donativa, que requiere que impere lo justo como don.

TORRALBA manifiesta, en este sentido, que la compasión exige como condición de posibilidad, la práctica de la liberación del ego. Porque no se puede compartir el cum de la compasión, si el ego no trasciende su mundo y empatiza con la vocación del tú³⁹.

La compasión, a la cual se alude en varias ocasiones en el presente trabajo, es aquí entendida sobre todo como un movimiento de nivelación, consistente en igualar una situación desequilibrada. Es, por consiguiente, la negativa a utilizar un virtual poder absoluto, a través de la cual restablezco una igualdad, donde existía una desigualdad factual. Su verdadero impulso consiste en reestablecer la igualdad rota y dolorida⁴⁰.

En muchas ocasiones, pueden confundirse los términos donación y compasión o piedad. Este error hace un flaco servicio a la comprensión de lo que es la compasión, en este contexto. No puede confundirse esto con una impaciencia del corazón o con la clara intención de procurar distanciarse de una desgracia ajena. Ello no es una compasión exactamente, sino una defensa instintiva del alma, frente al dolor ajeno, aquello que en cierta medida le resulta extraño, lo cual es bastante entendible como mecanismo eficaz de protección que concede la psiquis personal. La única compasión que cuenta, aquí, es la desprovista hasta cierto punto de lo meramente sentimental; pero que es creativa, que sabe lo que quiere y está dispuesta a perdurar con paciencia y resignación hasta sus últimas fuerzas; es más, que puede ir más allá, por su enérgica convicción. Sin perjuicio nunca dejará de ser del todo emotiva, porque nace desde las entrañas

Esta visión es defendida, en gran medida, a su manera, por POLAINO. Pero este mismo autor asegura que es necesario reflexionar sobre otras formas de entenderla, más aún cuando se la está vinculando con la donación⁴¹. Así, si bien dicha compasión puede impulsar al agente para actuar en pos del otro, no siempre la existencia de ella explica dicha acción. Este autor sostiene, con acierto, que lo que en verdad motiva y lleva a actuar

³⁹ Vid. Torralba, F. *La lógica del don*. Cit., pág. 70.

⁴⁰ Torralba, F. *La compasión*, Editorial Milenio, Lérida, 2012, pág. 83.

⁴¹ Polaino, A. "La aceptación o el rechazo del don", en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*. AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2017, pág. 39.

en conmiseración es la fragilidad que se acuna y anida en cada intimidad y la amenaza de una posible respuesta a ella: la insolidaridad global⁴².

La donación, como actividad que ejemplifica el don, es una clara señal de disputa contra la antihumanización, que implica el no acogimiento de la vulnerabilidad de una vida finita. A la donación le mueven las emociones, le mueve el ámbito afectivo que constituye la intimidad personal; pero al don, entendido como aquella donación cuya prestación es la entrega gratuita del propio titular, le inspira algo más, alguien más, en el sentido de que si bien en la compasión respondo al dolor, en el don se acoge ante todo la posibilidad de comunión⁴³, de cualquiera, enfatizando a los heridos, pero la llamada es para todos, para los vulnerables, es decir, cualquier persona.

Sin perjuicio, es perfectamente acertado manifestar que, en tiempos actuales, de posmodernidad, mueve a los hombres el dar cobijo a quien sufre y que provoca diversas emociones colmadas de altruismos, aunque no toda acción de donar se ampara en tales afectos.

Otro punto importante en el don resulta ser la comunicación. Esto también tiene relación con el ejercicio de la piedad. Se necesita comunicar lo que provoca dolor, y lo que antecede al sufrir, porque en tal sentido se comparte, y, si bien no se diluye en dicho compartir, se hace más llevadero, cobra un sentido, a veces tenue a veces más preciso, que alivia su vivencia.

Será esta comprensión, no tan sólo de carácter intelectual, sino sobretodo vivencial la que provocará el ir en ayuda de, el acudir a su pregunta, mediante la presencia. El silencio, aquí, en tal sentido, no sería buen abogado al cabo en el tribunal de la conciencia.

Pero, al mismo tiempo que su llamada moviliza, es la posibilidad del don de sí lo que convoca al donante, para suplantar al otro, no en su reemplazo, sino en el sentir el dolor

⁴² Polaino, A. *Ibíd.*, pág. 40. Prosigue el autor afirmando que no puede asegurarse que la donación exija, como condición necesaria, la completa exclusión de los sentimientos sobrevenidos a ella, ello quizás resulta imposible. Pero, desde luego, no conviene reducir la donación ni restringirla o hacerla depender del colorido afectivo que, como consecuencia de ella, es posible que emerja en el donante o aceptante.

⁴³ Cfr. Grassi, M. "Libertad y comunión: Algunos abordajes para pensar la articulación entre la mismidad y la alteridad en la filosofía de Gabriel Marcel" en *Universitas Philosophica*, N°. 63, Bogotá, 2014, págs. 235 a 266.

que el otro lleva consigo. En ese instante, el conocimiento que se tenga de quien interroga por la ayuda será mayor, y habrá posibilidad certera de comunión.

Escuchar y aceptar, acudir y donar, en síntesis. ¿Puede, entonces, este donarse ser considerado también justo?⁴⁴.

4.- Dolor y don

Es patente que el dolor y el sufrimiento están presentes en toda vida humana. Así, las personas de todas las épocas han buscado, sobre la base de la propia experiencia, una posible explicación a su sentido, tal como explican MONGE y LEÓN⁴⁵.

La primera cuestión que se plantea es si acaso se le puede encontrar al sufrir un mero sentido humano. Ciertamente que lo tiene, agregan muchos, pero sólo desde una óptica trascendente se explica adecuadamente, aunque generalmente no logre entenderse del todo.

El dolor no requiere ser justificado mediante sentidos extrínsecos a la cosa misma, sino verse comprendido antes en relación a cierta idea de la naturaleza humana. Y, después, desde esta, captarse como fruto de múltiples interacciones aleatorias, en sus diferentes planos, de las que se desprenden desajustes, tensiones o daños. Que la persona sea frágil, mortal y sufra, en tal sentido, al igual que goza, no autoriza a calificarla como incompleta o imperfecta, en términos ontológicos radicales, pues en eso consiste justamente su propia realidad y desenvolvimiento. La particularidad de la visión del ser humano como aquel que siente dolor, y a menudo se sitúa en el mundo a partir de él, conduce hacia la vulnerabilidad de la vida, en sus múltiples y diversas dimensiones⁴⁶.

El dolor no es bueno en sí mismo, en sí es un mal. Por ello, se tiene una tendencia instintiva a rechazarlo. Pero denota también una experiencia, y en tal experiencia puede

⁴⁴ Al situarse ambos en idénticas circunstancias logra que nazca una empatía visceral, nadie es mejor que nadie. Se trata de sentir – con, identificarse con aquel, de ser idénticos emocionalmente con el sufrimiento. Donarse implica la posibilidad de conocer a quien se dona, tal conocimiento si perdura y entrelaza con persistencia a ambos se vierte en opción de existir cual un amor que acompaña.

⁴⁵ Monge, M. A. y León, J. L. *El sentido del sufrimiento*, Ediciones Palabra, cuarta edición, Madrid, 2008, pág. 18.

⁴⁶ Cfr. Ramos Fernández, I; Espinos Rubio, L y García Peña, I. “Prospección filosófica del dolor” en *Contrastes: revista internacional de filosofía*, Vol. 23, N° 3, 2018, págs. 89 a 107.

vivirse algo positivo, puede revestirse del ropaje de una posibilidad, si acaso es vivido desde la interioridad. En tal sentido, puede ser antecedente, causa de lo que se ha denominado “hondura del alma humana”, porque posibilita tomar en consideración la existencia humana, deja a la persona a solas consigo misma, para que pueda despegarse de las cosas y situarse en el camino de la esperanza confiada⁴⁷.

Sin duda, siempre que se reflexiona sobre el don de una u otra manera debe implicarse al actuar confiado, ya sea por parte de quien se dona, como a quien se dona. Una donación que tuviera lugar apenas en un instante, que no acompañara al aceptante y le volviera la espalda, para seguir en solitario, con su vida adelante, apenas sería una donación fugaz, incapaz de satisfacer la responsabilidad del donante. La responsabilidad, en este sentido, es respuesta confiada a un llamado, a un llamado de índole personal.

Cualquier doliente, que resulta ser nido de su singularidad, de su unicidad, es un reclamo de la acción donal; tal reclamo también podría constituir un imperativo moral. De esta manera, cuando se acude al llamado de quien sufre, como si de sí mismo se tratara, y cuando se da respuesta de acogida y compañía a dicho reclamo, entonces, se actúa en ello como si de la Humanidad entera se tratara.

El don actúa en el dolor. Pero el dolor se reviste de diversas formas, toma el disfraz de múltiples situaciones, tiene infinitos rostros, como puede ser el de las víctimas de la desigualdad, la intolerancia, la pobreza, la enfermedad, etc. Se puede apreciar que, detrás de cada situación que da pie a un sufrir, puede implicarse un vivir la injusticia. El don, entre sus múltiples manifestaciones, es un llamado a vivir compasivamente el dolor, causado por una injusticia que antecede. El don compasivo es una respuesta de justicia.

Detrás de este actuar en justicia, está también el rescate del valor de lo singular, de lo imprescindible que habita en aquel que es único e irrepetible. Su univocidad imprescindible funda lo digno de su ser, que está y convive en sociedad. Por ello, el don de sí compasivo, ante la ocurrencia de un dolor injusto -no porque no se merezca, sino porque puede llegar a constituir una quiebra en la existencia personal del otro como tú-, requiere de una respuesta concreta y ética. Ética, puesto que no se trata de la aplicación de principios o enunciados abstractos; ética, porque nadie puede darla aquí, más que el que escucha activamente y se mueve ante el reclamo del prójimo, y así dicha respuesta ética es un ocurrir de lo justo.

⁴⁷ Vid. Moscoso, J. *Historia cultural del dolor*, Editorial Taurus, Madrid, 2011, pág. 163 y siguientes.

Lo justo es la respuesta proporcional y simétrica, que puede ser artífice de un invitar a lo pleno, frente al sufrir existencial–vivencial del otro. Será pleno, cuando se viva en la experiencia del don. En lo justo donal, radica la posibilidad de dar lo que se es, además de lo que se tiene. Este dar el propio ser no impide dejar de tenerse, posibilita el tenerse más plenamente, la comunión del ser juntos más de lo que antes se era, una nueva singularidad fruto de la pluralidad de destinos vinculados por la respuesta compasiva ante la tragedia de lo injusto.

Tenerse a sí mismo es la condición de posibilidad de esa lucha por alcanzar tal semejanza. Desde esta perspectiva, tal vez pueda sostenerse que cuanto más se ocupa la persona del “tener material”, más se aleja de ser lo que es y de comportarse de acuerdo a quien es. Desde luego, al ser sigue el tener, pero no un tener cualquiera, sino un tener especial, que consiste en la forma más alta de tener: el conocimiento de sí mismo, la auto–posesión cognoscitiva.

Existe siempre la posibilidad de preferir el tener al ser: la superficial a lo íntimo de la identidad, lo cual puede provocar cierto vacío existencial. Pero “lo otro que el ser” es, en cierto modo, extrañamiento, enajenación y, a veces, alineación. Se presenta así una opción fundamental entre el ser y el tener. El ser es la unidad sobre la que se funda la identidad. El tener, en cambio, se proyecta en forma de alteridad, como bien lo detalla POLAINO⁴⁸.

El entendimiento de cada cual, en cuanto don, el propio conocimiento personal del don de sí, que posibilita la respuesta compasiva, ese acompañamiento, acaece frente al ocurrir de una situación de desventaja dolorosa. Injusticia acaecida por quien llama a mi libertad y espera la respuesta de la misma, acompañada de responsabilidad, responsabilidad no obligada; pero sí reclamada, desde la interioridad personal.

⁴⁸ Vid. Polaino, A. “La aceptación o el rechazo del don” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*. AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2017, pág. 47.

5.- Existencia, identidad y don

Quizá, pocas veces se piensa, hoy, que actualmente se existe, pero que podría muy bien no ser así. La contingencia implica la no necesidad; mas, tal contingencia perfectamente puede hacer referencia a la originalidad, a la imprescindibleidad.

El existir es un don; por ello, es posibilidad de vivir una gratitud y en gratitud. Es una posibilidad en todo caso, y siempre lo será, más no una obligación. Se puede agradecer al donante el don recibido, intentando ser recíproco, afirmando interiormente el llamado a corresponder, a dar algo similar, en cuanto a valor, a lo recibido. En muchas ocasiones, lo recibido no tiene comparación con la posibilidad de dar muestra de gratitud. Así es si lo dado es la existencia, pues un don de tal naturaleza no tiene escenario fácil en la vida.

Si bien existir es un don, tal cual se acaba de mencionar, lo es de carácter contingente, en lo que respecta a su génesis, pero lo es también así porque es efímera tal existencia, puesto que es temporal. Además, el ser humano es el don que se piensa a sí mismo, el don que toma conciencia de su ser existiendo. Este es un movimiento reflexivo, que permite percatarse de que, en algún momento, se dejará de existir, se dejará de seguir siendo⁴⁹. La gratuidad del don puede implicar dejar huella del recorrido existencial anteriormente ocurrido, huellas plasmadas en la playa del destino, y no borradas por las olas del olvido.

La existencia está dada concretamente por el movimiento de la libertad. Esta constituye la esfera del devenir, de la mutación; mientras que la esencia, por el contrario, designa la esfera de lo estable, de lo fijo, de lo necesario. De allí, entonces, que la existencia no se deje pensar, pues ella elude todo reposo y todo tipo de resultado. En efecto, en el conocer la persona se encuentra inmersa en el campo objetivo de la esencia, y, por ende, de la posibilidad; en el obrar, en cambio, se halla en el plano efectivo de la realidad.

Esta, y no aquella, representa la verdadera subjetividad, la cual no se resuelve en el pensamiento, sino que se consolida en sí misma, en su propia singularidad, en tanto principio responsable del actuar de la propia libertad⁵⁰.

La persona humana, como síntesis entre los dos términos de finito e infinito, tiempo y eternidad, posibilidad y necesidad, es culmen de la contingencia. Es ser y, en algún

⁴⁹ Vid. Torralba, F. *La lógica del don*. Cit., pág. 33.

⁵⁰ Vid. Benavides, C. "Metafísica y existencia: La noción de libertad en la obra de Cornelio Fabro", en *Universitas Philosophica*, N°. 68, Bogotá, 2017, págs. 81 a 114.

momento, dejar de ser; lo que implica la posibilidad de vivir la titularidad de la acción esmerada de la gratuidad vital.

POLAINO⁵¹ menciona que el ser humano (tomado en sí mismo) no coincide con la propia identidad. Para este pensador, entre el ser y la identidad, hay una instancia mediana: el don. Ello es preciso porque el don remite siempre a un donante, en quien reside la misma posibilidad de encontrar la propia identidad. Ahora bien, esa identidad es difícil de alcanzar. Entre otras razones porque el conocimiento personal es incompleto, además su ser resulta inabarcable en parte porque es relativo y contingente.

Es posiblemente el significado y alcance de la correspondencia, en tanto equivalencia ética, el que permite entender el dar y el aceptar como dos categorías con similares dimensiones. Porque, en tal caso, el aceptar es, básicamente, un acoger a otro. Esto, no como un mero intercambio, sino como manifestación personal de un regalo que invita a entrar en comunión. Correspondencia que debe ser seguida por el agradecimiento.

Es decir, por muy gratuito que sea un don, este tiene que tener un eco en el beneficiario, lo cual lleva al ámbito del agradecimiento. Esto sucede al nivel de la acción, pero en el fondo ocurre que, si un don no es aceptado, no sólo se frustra la posible relación entre donante y donado, sino que el mismo don pierde su sentido⁵².

Ciertamente, en resumen, la donación inaugura la dimensión de la gratuidad de la vida humana y tiene connotaciones que desbordan el ámbito filosófico⁵³. Desde este punto de vista, el ser dependiente, precisamente el ser deficitario en su tener y en su acción, sería el objeto de la atención del ser independiente⁵⁴.

Sin perjuicio de ello, se ha privilegiado y puesto el acento, con frecuencia, en una lógica del provecho y del beneficio. Es esta lógica la que, a juicio de CARABANTE, se esconde en ciertas visiones actuales, centradas en la idea de que las personas se caracterizan por su posibilidad de rendir, de producir. Se trata, pues, de un modelo que pivota sobre el yo o el individuo, es decir, sobre el abismo del ego.

⁵¹ Polaino, A. “La aceptación o el rechazo del don” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*, AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2017, pág. 48.

⁵² Castilla de Cortázar, B. “Relevancia de la donación” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer* AEDOS, Ideas y Libros ediciones, Madrid, 2017, pág. 58.

⁵³ En este sentido, la reflexión sobre el don y la gratuidad ayuda a ampliar el horizonte de la razón y a superar la unilateralidad de lo que se ha dado llamar la racionalidad instrumental.

⁵⁴ Carabante, J. M. “Don y Gratuidad: Una consideración desde la persona” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*, AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2016, pág. 72.

El don considerado como rendimiento constituye su desnaturalización, porque se le establecen objetivos que, en caso de alcanzarse, vislumbran su efectividad. Pero no se deja espacio a la gratuidad; es decir, se trata básicamente de una prestación, más no del don propiamente tal. Es, a grandes rasgos, la lógica del intercambio funcional, que entiende, establece y reparte diversas funciones. Pero que es incapaz de resguardar lo imprescindible.

La otra perspectiva nos muestra a la persona como un don, y por ello revela al ser dependiente con una exigencia indeclinable de cuidado. Así, frente al paradigma del beneficio o del provecho, es importante que se discuta hoy sobre el modelo del don, que se conjuga desde la segunda persona. Desde este, la persona puede ser caracterizada como un ser capaz de recibir y acoger dones gratuitos, que se le presentan como ocasiones para su autorrealización personal, en definitiva, para su desarrollo integral. Esa acogida o recepción tiene lugar en muchos ámbitos, tantos cuantos presenta la misma persona. Como, por ejemplo, el que se refleja en la posibilidad de la reciprocidad.

Lo que se puede suponer desde un punto de vista superficial es que la reciprocidad no anula el don, ni lo subsume dentro de una dinámica de interés recíproco. No lo anula puesto que el mismo don parte de un acto de generosidad. Pero también esta late en la intención que se mantiene en el contra-don como respuesta⁵⁵.

El don se relaciona con la exigencia de justicia, como ya se ha mencionado. Por un lado, se señala que, si bien se debe separar la donación de lo debido, como esto de la sobreabundancia, de la ausencia de igualdad en la relación o la espontaneidad, también deben descubrirse las similitudes entre el don y la justicia. En tal sentido, la justicia y la donación se encuentran y complementan en su calidad de instancias éticas, aunque el segundo término tiene principalmente vínculo con el ámbito de lo supraético. Esto, por cuanto las exigencias de justicia provienen de estar en deuda y el estar en deuda resulta de haber recibido gratuitamente algún don.

⁵⁵ Carabante, J. M. *Ibíd.*, pág. 72.

6.- Don, ser personal, soledad y vida

De acuerdo con todo lo anterior, puede esgrimirse que el ejercicio más alto de la libertad es la donación de sí de que es capaz el ser personal. A partir de los trascendentales antropológicos, FERRER⁵⁶, que se ampara en el pensamiento de POLO⁵⁷, procura reflexionar sobre su convergencia en el amor y sobre la capacidad ontológica del ser personal para constituir el medio de conversión de aquellos y el que, al mismo tiempo, funda y hace posibles los trascendentales metafísicos. De ese modo, se consigue establecer a la persona como fundamento de la acción y del don.

GÓMEZ PÉREZ manifiesta que el sentido de la fuerza del don se ve mucho más claro si antes del co-existir, de la pluralidad, de la conciencia de que hay otros, lo que es evidente, se acentúa una realidad palmaria: la soledad o singularidad originaria⁵⁸.

Esa soledad no es algo circunstancial, coyuntural, resultado de una determinada pericia personal o de circunstancias relacionales, prosigue el autor antes citado, sino que es ontológica. El acto de ser que provoca el ser singular es sólo personal, y nadie lo puede vivir por otro. Es algo que se capta sin más, pero a lo que se le puede dar toda la profundidad que tiene.

La soledad del ser humano no queda en eso, pues en esa misma soledad experimenta la necesidad profunda de darse. Quizás, porque entiende, más o menos claramente, la definitiva soledad que implicaría quedarse con su singularidad, no darse. El estar solo no es lo mismo que el ser solo, el cual es originario. El estar solo tiene relación, bajo esta perspectiva, con el no ser fecundo y el no darse; es, a grandes rasgos, infecundidad, en cuanto imposibilita vivir la alteridad contingente de la existencia relacional que se anhela. Así se puede verificar la paradoja de que cuando se da en profundidad, se da no de lo que se tiene, sino de lo que no se tiene. El vaciamiento que supone la soledad ontológica es lo que permite que el donante se dé por entero, todo él. Al darse, su soledad deja de ser tal, se vuelve compañía.

⁵⁶ Ferrer, U. *Acción, Deber, Donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*. Dykinson, Madrid, 2015.

⁵⁷ Cfr. Izaguirre Ronda, J. M. *Una antropología trascendental para la educación. La acción educativa según el pensamiento de Leonardo Polo*. Tesis doctoral dirigida por Moros Claramunt, R. (Dir. Tes.). Universidad de Navarra, 2006.

⁵⁸ Vid. Gómez Pérez, Rafael. "Sobre el don y la soledad", en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*, AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2016.

Muchas veces se ha visto el don como una especie de sobreabundancia del donante. Originariamente, el don de darse arranca de la necesidad de darse para salir de la soledad. No hay que ver nada negativo ni peyorativo en insistir en la soledad de la persona, la cual por lo demás no es manifestación de infecundidad. No se trata de una dimensión cuantitativa, porque es claro que lo inmediato es la pluralidad: yo soy con otros. Pero, así como dentro de una multitud se puede estar solo y contrariamente en la soledad del ensimismamiento se percibe la presencia de la mismidad originaria y dada, ontológicamente, ese acto de ser que me hace ser persona es un acto de ser tan propio, tan único, que hace que yo comprenda mi soledad.

Esta soledad metafísica es precisamente la condición del don y, por tanto, de la sociabilidad, de manera semejante a como el silencio es la condición del diálogo porque requiere, aparte de las palabras, de la escucha. El que recibe el don, lo recibe tanto más profundamente cuanto más conciencia tiene de su soledad. Posiblemente porque la soledad es también compañía del abismamiento, percepción de ser miembro de un todo.

La vida humana presenta una acción incesante, una realidad constituida en esencia por su inmersión en el futuro. Debido a que presenta un estado de indeterminación continua, la persona va siendo. Pero dicho ser, “siendo”, constituye un esfuerzo, una tensión continua, ante una vida, momento a momento, problemática.

Se puede estimar que la indeterminación es sólo un episodio, trance o etapa de la realidad de la persona, la cual cesaría una vez que se alcance la forma de ser ambicionada. Así, tiende la persona a la conquista del amor insatisfecho, del bien aún no realizado. Pero satisfecho el amor, realizado el bien: ¿no se debe decir que ha tomado el ser la forma estable, hacia la cual tendía, y que, por consiguiente, buena parte de sí es ya asunto completado, meta alcanzada, vida lograda?⁵⁹

Al observar la realidad personal la respuesta debe de ser negativa. Toda satisfacción es el comienzo de una insatisfacción mayor. Ser, consiste para una persona, en hacerse, en prolongarse continuamente de un grado a otro de realidades. Vivir, es necesitar, estar a cada rato necesitado. Sólo se vive en la medida que se espera, vale decir, en la medida que también cabe la desesperación. Para ello, es menester que algo falte, que se necesite.

⁵⁹ López Quintás, F. *El secreto de una vida lograda: curso de pedagogía del amor y la familia*. Palabra, 2003, Madrid.

De tal manera que nunca en verdad se puede decir que se es, sino más bien que se va siendo, que se ha sido y que se será.

La vida de la persona no está formada por un instante, ni tampoco por la suma toda de los instantes vividos, sino más bien por la interrumpida sucesión de todos ellos. Existir humanamente es tener conciencia de la sucesión continua, del tránsito seguido. ¿A través de qué? de nuestras emociones, claro está, de nuestros deseos, de las necesidades todas que llenan la vida personal.

La vida de la persona es un extrañarse permanentemente de las cosas, debido a que es ella misma una carga siempre renovada de extrañezas; el futuro es, por definición, la vida venidera, lo que será, pero que todavía no es. Algo patente, pero también extraño; sin embargo, es tal futuro sólo en la medida en que está “ahora”, “aquí”, presente, dentro de cada uno, en la zozobra actual de la vida. ¿Qué quiere decir esto?

Dos cosas muy claras, e intuitivamente muy simples: la primera, que el vivir es un estado de indeterminación constante del ser personal, que siempre está siendo algo más que lo que es ahora. Y, en segundo lugar, que el vivir es una aspiración a la vida, una esperanza siempre renovada; indeterminados en toda la longitud de la existencia personal. Sólo determina a la persona la muerte, precisamente, el poder que termina. La muerte es así un sentido en la vida, una dirección que necesariamente hay que tomar desde que se nace. Pero el sentido es también significación, y ello tiene directa relación con la multiplicación fecunda del don.

La persona lleva consigo el futuro, como cosa actual, tangible, inmediata, perceptible a su conciencia. El futuro personal existencial no es tan sólo lo que está por venir, sino lo que está actualmente viniendo y haciéndose sentir como esencia de dicha vida personal. El presente sería, por ello, un vértigo, la persona se inclinaría ante el tiempo inescrutable, lo que provocaría cierto vértigo hacia dicho futuro, causando un irresistible empuje hacia él. Sin tal vértigo, la vida personal carece de representación y realidad.

Se trata quizás de un camino nuevo, difícil de explorar y de recorrer; pero colmado de sentido, donde la individualidad como singularidad no solitaria, tal como es entendida, en parte por MILLAS⁶⁰, se integra en la alteridad hermenéutica fenomenológica de RICOEUR, LEVINAS, CONILL y GRANDE, entre otros, y cobra un sentido existencial.

⁶⁰ Cfr. Millas, J. *Idea de individualidad*. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2009.

La justicia pronunciada y partícipe del don es lo justo. Lo justo, entonces, es a su vez un modo de ser, un modo ser en cuanto don.

Sin perjuicio de lo anterior, la gratuidad está en la vida humana de maneras muy diferentes. Esto, ya que, en rigor, el ser humano está hecho para el don, por cuanto bajo esta perspectiva se manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente. Es decir, se entiende por gratuidad todo aquello que se hace a cambio de nada, incluso en el supuesto de que luego se logre algo⁶¹. No se espera reciprocidad, no se espera nada. Por ejemplo, en la relación económica se da trabajo, se genera prosperidad, se impulsan las relaciones humanas, y todo esto también puede considerarse donación. Ciertamente, cualquier persona puede preguntarse si hay posibilidad de articular un orden económico en el que no suceda eso. El ser humano no puede actuar de otro modo, no podría sobrevivir; pero no se puede enunciar, en tal sentido, el que tal reciprocidad sea gratuita.

Parece claro la relación de ese hecho con la idea, aparentemente arriesgada en principio, de que todo acto moral tiene carácter de don e implica darse alguien a otro, vale decir, dar lo mejor de sí, querer por sí mismo a la persona y el objeto. Saber por qué es así, por qué todo acto moral implica querer por sí misma a la persona y al objeto de la acción, será especialmente importante, y constituirá una pregunta a la que no se le hallará respuesta fácilmente⁶². Lo que sí constará implícitamente aquí es la existencia o no de reciprocidad.

FERRER da, sin embargo, un paso más, y se pregunta si cabe que haya donación que no sea recíproca, o sea, actos morales sin reciprocidad como contrapartida y acude a un primer caso, el del perdón. En el perdón, hay donación sin reciprocidad, dado que ni siquiera necesita ser percibido por el donatario, ni por tanto aceptado. A este tema se hará una referencia detenida más adelante.

Cabe también mencionar que la donación gratuita es una instancia suprema, en que la caridad, una dimensión amorosa trascendental de la persona, se manifiesta. Pero que, en

⁶¹ Ayora Pinós, X. “Gratitud, gratuidad y justicia social” en *Cuadernos de Teología*, Vol. 3, Nº. 2, Universidad Católica de Norte, Antofagasta, 2011, págs. 198 a 212.

⁶² No se le ve respuesta fácilmente por la propia naturaleza de la donación, dado que, al examinar la propia acción moral, la que se encuentra al alcance de la reflexión personal, se llega a un punto en que al pretender conocer la donación gratuita no es ni puede ser objeto mental. No puedo objetivar mi donación en sí. Lo anterior debido a que la acción humana libre, sin más, no es susceptible de objetivación, al menos de que el objeto incluya mi libertad.

puridad, el ser humano manifiesta su ámbito trascendente también cuando dona con la esperanza de reciprocidad, aunque esto no la reclame para sí, sino que lo cede a la vida⁶³. Sea como fuere, y en relación a lo hasta aquí comentado, esta manera de “ser en donación” y su relación con la naturaleza humana, el entorno y el tiempo, parece algo decisivo. Si bien cada persona es la que decide sobre su actuación. Aunque, también, con ello, crece o disminuye como ser humano concreto, además de que se expresa y por consiguiente puede comunicar su propia experiencia con valor universal. Del mismo modo, lo que se entiende que es suyo, las decisiones en su propia singularidad, permiten entender sus razones objetivas en tanto que humanas y, con ello, mostrarse en gran medida en cuanto universales⁶⁴.

Precisamente, en el origen de la mismidad, es donde ancla la necesidad de las leyes de la naturaleza y del deber, pues la persona se hace consciente de no haberse creado así misma. En cuanto a la autenticidad, a la oscuridad de un querer originario, el cual nunca llega a establecerse por completo, entonces, se hace manifiesto que allí donde se es enteramente el mismo ya no se es el mismo.

Esto resulta de capital importancia, prosigue FERRER, ya que responde al cuestionamiento sobre la dual reciprocidad entre intercambio y donación. Concretamente, concluye que estas son complementarias y que se trata de una complementariedad beneficiosa para todos, incluidas la justicia y la donación.

7.- Fragilidad y don

El primer acercamiento a esta disyuntiva radica en saber que la razón del don se encuentra, reside, en que quien dona es puro don, como criatura. Por eso, es por lo que se da gratuitamente. No se trata ya sólo de que haya intención donal o no en el ser humano, sino de que su razón radica en que él mismo es don como criatura. Esta es la explicación ontológica de que se pueda donar gratuitamente. Es decir, cabe la gratuidad porque las personas son un don, aunque ello no sea la razón consciente por la que se dona.

⁶³ Torralba, F. *La lógica del don*. Cit., págs. 23 y siguientes.

⁶⁴ Gallego, J. A. “Hacia una etiología de la donación” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*, AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2016, pág. 94.

Si la vida es un don, considerando la estructura donal, esta debe ser aceptada. Pero si dicha aceptación sólo acaece cuando la persona reconoce y agradece libremente, no se puede admitir que se cumpla como don desde su inicio, sino libremente de manera posterior⁶⁵.

Entender que el don queda reducido a la donación y la donación a ella misma, significa pensar el don como don, abstracción hecha de toda trascendencia. Esto cualquiera que sea el modo en que se evite la tentación de recordarlo, y de permitir que este suscite expectativas de reciprocidad o la mera esperanza de resultar rentable⁶⁶.

Sin embargo, debe considerarse que el bien no queda atrapado por la lógica interna según la cual el donador potencial se reconoce a su vez en deuda. Por otro lado, quien da aquí no lo hace inmotivadamente, sino que lo hace en correspondencia con la deuda originaria, contraída con el autor de los innumerables dones de los que se sabe receptor, empezando por el despertar a la vida. Consciente o sospechando que así es, sabe que ha de responder a lo recibido; por consiguiente, que está ligado a quien le ha dado todo, empezando por la existencia, gravado con el gravamen de la responsabilidad.

Por ello, se puede afirmar, que, en cierto sentido, la razón del don radica en esta caridad gratuita y compasiva de colaborar a la existencia del otro. Vale decir, en sentirse responsable de su existir. Mas, si la donación es responsabilidad entendida como respuesta a un origen, ¿es respuesta habitual, de hábito, o es decisión consciente? Posiblemente, como señala GALLEGO⁶⁷, facilitaría la respuesta a tal pregunta, el que en esto se contara con el concepto de connaturalidad, en vez del de responsabilidad. Debido a que la primera implica el dar ligado a la libertad, y en tal sentido el don siempre tiene prioridad sobre el don externamente considerado y, por lo tanto, la persona puede mantener la reserva sobre la donación. Sólo que, si se da por connaturalidad, esto es “secundario”, en el sentido preciso de que requeriría una reflexión objetiva, lo que por definición viene después.

⁶⁵ Montijo Rivas, C. “Don y criatura. La creación personal según la estructura donal en la Antropología trascendental de Leonardo Polo”. Cit., pág. 357.

⁶⁶ Gallego, J. A. “Hacia una etiología de la donación”. Cit., pág. 95.

⁶⁷ Gallego, J. A. *Ibíd.*, pág. 95.

Desde un punto de vista ético, puede afirmarse que el dar es lo que permite distinguir entre las actitudes morales que son auténticas y aquellas que son simuladas, en las que no hay donación personal ni tampoco voluntad de dar. Esto se deja entrever “en el fenómeno opuesto de la simulación, donde falta el dar y en la que la intención queda por ello reducida a una mera apariencia hueca, desprovista de todo contenido performativo”⁶⁸.

El dar se presenta en íntima relación y coherencia con la inagotabilidad de la persona, que a la vez se anuncia y se muestra en el dar. Ciertamente, el dar se ramifica en una multiplicidad de dares particulares y concretos, en los que interviene la libertad de la persona, cooperando con todos estos «dares» y prestándoles su fibra ética; por ello, dar sin implicarse en lo que se da, y recibir sin implicarse en lo que se toma, puede resultar una verdadera caricatura del dar/don⁶⁹. No resultará creíble sino se implica la presencia donal personal, el presente concreto del estar ahí.

Por tanto, no es la suma del dar y recibir por separado lo que identifica al don, sino la reciprocidad en la estructura que conforman ambos, el insertarse en ella. Esto solo resulta viable si el propio recibir se transforma en un dar activo, por medio del acoger, del dar aceptación al don recibido.

Hay que tener en cuenta que, aunque la intención del que da no sea buscar la devolución (y ahí reside su autenticidad de verdadero don), es igualmente cierto que un don no correspondido, al menos con la gratitud de quien se beneficia de él, podría quedar frustrado en tanto que don. No obstante, incluso si se diera el caso de esta frustración, por falta de aceptación, por parte del receptor, si el que da lo hace con pureza de intención, esta repercute en su bien propio y en su perfeccionamiento como ser personal, que requiere de otros por necesidad pero también por anhelo de lo pleno.

Se es para otros, y ello porque esos otros también están vestidos con el manto de lo frágil, de la vulnerabilidad que concierne a la formación de las diversas redes de intercambios y relaciones, redes de comunidad.

HOLZAPFEL reflexiona en torno a cómo la persona humana, que es frágil, acaba por sincerarse acerca de quién es cuando asume esto, aún más, expone el que hay algo

⁶⁸ García Casas, P. *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyła*. Herder Editorial, Apple Books, Barcelona, 2018, pág. 275.

⁶⁹ Vid. Garcete Aguilar, D. “Don y solicitud. El don desde la pequeña ética de Paul Ricoeur” en *Yachay*, N°. 50, Santa Cruz, 2009, págs. 27 a 45.

atractivo en esto, en la medida en que esta comienza entonces a mostrarse tal cual es, y tal vez en ello encuentra nuevamente su fuerza. Del mismo modo, existe la opción de percatarse de que claramente hay algo de índole dialéctico, en este encontrar la fuerza en la fragilidad⁷⁰.

Aceptar la propia verdad es fundamental y fundante de un sano camino, sin engaños. Una persona puede emprender un camino en la vida sólo a partir del reconocimiento de lo que es. Si tal camino se construye sobre la ruta de lo que no se es, claramente se encuentra abocado al fracaso.

La condición humana de fragilidad no es producto de un defecto de fábrica ni tampoco un subrayar aspectos negativos, sino que dicha fragilidad manifiesta una humanidad que implica la imperiosa necesidad de responder humanamente ante el otro, ante los otros. Por ello, lo que constituye la humanidad como vulnerable es la posibilidad y oportunidad de vivir reconociéndose en tal sentido y reconocer el valor de la vulnerabilidad en la manifestación de la heridas y, por supuesto, más allá de las mismas.

El reconocimiento de la propia fragilidad, llena de límites y posibilidades, abre la opción de reconocer compasivamente al otro. Con tal reconocimiento, se puede captar el sufrimiento o la alegría de los otros, sin él no se es capaz de indignarse, de reclamar frente a las injusticias que acaecen. Justamente es por la vulnerabilidad que las personas buscan cambiar y transformar el mundo, y tal vulnerabilidad no implica una actitud pasiva, sino la posibilidad de una apertura, de una apertura a la comunión y al encuentro.

Es más, lo que en muchas ocasiones une a las personas es justamente el reconocimiento de la fragilidad, porque desde ella se experimenta la necesidad del otro y la solidaridad con el otro. El sólo fortalecimiento de lo propio tiende en ocasiones a separar y a dividir, porque existe el engaño de una autonomía absoluta del individuo. Por el contrario, reconocer la fortaleza que puede existir en la vulnerabilidad construye relaciones solidarias, porque coloca esa misma fortaleza al servicio del otro, ya que reconoce la fragilidad, la del otro y por su puesto la propia.

En este sentido, la fragilidad puede entenderse como don, debido a que permite encontrarse con lo más auténtico de uno mismo, con la condición de ser criatura y aspirar a una relación de filiación que se torna fraternal hacia otros.

⁷⁰ Holzapfel, C. *Ser – humano (Cartografía antropológica)*, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Santiago de Chile, 2014, pág. 169.

Tal fragilidad humana, constituye también un ethos del reconocimiento; lo cual es, a fin de cuentas, un ethos del don. El ethos del reconocimiento implica el saberse similar a otro, similitud que navega en los mares de la dignidad. Pero, considerado con más profundidad, implica el saberse como otro, en cierta medida igual pero asimismo diverso, saberse en otro, compartir cierta noción de existencia. Ello provoca que se procure compartir lo que se es, y esto puede ayudar a reconstruir al otro.

La fragilidad es una tarea, es un reconocimiento, tal cual se ha mencionado recientemente. Y la aceptación de la fragilidad humana de una manera poco reflexiva puede conducir a la pasividad frente a la vida, a una actitud de victimización frente a las distintas situaciones, si se entiende tan sólo como un límite. Pero dicha fragilidad también se refiere a las posibilidades que pueden surgir a partir de dichas limitaciones. Constituye entonces una perspectiva realista frente a la vida que, sin descartar la existencia de los condicionamientos, intenta construir a partir de ellos, intenta hacerlo con ellos⁷¹.

La perspectiva básica desde la cual se mira la vida es fundamental, porque ofrece el marco hermenéutico de comprensión y de interpretación de los hechos. Se estima que los momentos de mirar dependen del lugar donde se está situado, lo cual conduce a construir puertas donde antes sólo se vislumbraban muros⁷².

El reconocimiento de la fragilidad humana invita a un cierto sentido de responsabilidad, es más, en ocasiones las diversas interdependencias pueden ser vistas como una debilidad o una fortaleza. La fragilidad no implica, en tal sentido, necesariamente debilidad, ya que el conocimiento de los vínculos personales es también señal de fortaleza. El olvidar el entorno que implica una vulnerabilidad, más allá del propio imperio, más allá de las capacidades, obliga a situarse y pensar en los márgenes. De lo contrario, la existencia deja de ser real y se vuelve un utópico vuelo de la imaginación⁷³. Los sueños de la autonomía plena pueden conducir a la hegemonía de una heteronomía totalitaria.

⁷¹ Masiá Clavel, J. *Fragilidad en esperanza: enfoques de antropología*. Desclée de Brouwer, Bilbao, año 2004, pág. 156.

⁷² Mifsud, T. *Una ética desde la fragilidad*, Jesuitas Chile, Santiago, 2017, pág. 37.

⁷³ González González, A. “Cuando lo frágil es absoluto, o la dimensión metafísica de la ética”, en Flamarique Zaratiegui, L (coord.) *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, 2012, págs. 145 a 161.

Es la aceptación de la fragilidad la que permite vincularse de una manera más íntima y profunda con los otros, debido a que por ella se entra en la dinámica de la comprensión y así en el compromiso de la solidaridad⁷⁴.

El concepto de fragilidad se vincula, en tal sentido, con la sensibilidad corporal y espiritual de la subjetividad, anterior a la conciencia, con la proximidad y contacto con el otro que se reconoce como un tú, con una pasividad originaria, por la cual alguien puede ser afectado y transformado en un sujeto ético por el mandato del rostro del otro, a quien debe responder de su desnudez, de su indigencia y clamor, convirtiéndose en un “elegido” para dar respuesta.

La fragilidad, en cuanto posibilidades situadas dentro de unos límites, fundamenta de manera ineludible la dimensión ética del ser humano. Ello, porque este está llamado a hacerse cargo de su autobiografía, de su propio relato, que se halla necesariamente ligado al de otros. Por el contrario, fragilidad sin ethos deriva de un individualismo asocial, fundado en un fuerte narcisismo⁷⁵, incapaz de construir comunidad y que evita asumir las consecuencias de sus propias decisiones y actos. La ausencia de un “ethos” produce la indiferencia frente al otro y a los otros.

El ethos hace referencia a un estilo de vida, a partir de las opciones que se van tomando en la existencia, que, a su vez, se traducen en actitudes y comportamientos coherentes con ellas. A veces, se contraponen el ethos a la realidad, en el sentido de un marco de valores que ilumina la realidad en el proceso dialéctico del rechazo y aceptación; rechazo cuando se opone a un valor, y aceptación cuando lo complementa. Por tanto, se tiende a comprender la finalidad de la ética en términos de los ideales, versus la realidad.

Ahora bien, cuando se comienza desde una mirada de aceptación de la fragilidad como una condición humana, cambia el punto de partida. Esto, en el sentido de que la realidad

⁷⁴ Marta Palacio plantea que: “En efecto, Lévinas plantea un giro radical respecto a la tradición filosófica al colocar como fundamento de la solidaridad y la justicia la “vulnerabilidad” del sujeto. También opera un desplazamiento del concepto sociológico, que circunscribe la vulnerabilidad a la vida “de los otros”– los vulnerables por procesos de exclusión social– al argumentar que el soporte o “anudamiento ético” de la responsabilidad por el Otro yace en la “propia vulnerabilidad del sujeto” afectado por la “vulnerabilidad del rostro desnudo del otro”. Debido a esta vulnerabilidad del sujeto apelada por la vulnerabilidad del otro se constituye una nueva subjetividad, el “Otro-en-el-Mismo” entendida como responsabilidad y donación “a pesar mío”- en palabras de Lévinas- ante el rostro del Otro”. “La vulnerabilidad fundando la ética de la solidaridad y la justicia” en *Análisis. Revista de investigación filosófica*, Vol. 2, N°. 1, Madrid, 2015, págs. 29 a 47.

⁷⁵ Mifsud, T. *Una ética desde la fragilidad*. Cit., pág. 38.

es un proceso y el horizonte de los ideales constituye un motor dentro de este proceso para ir alcanzando la meta. ¿Qué meta? Vivir lo justo como don.

Tampoco podría sustraerse el ámbito ético de aquella nota que, desde el inicio, identifica al hombre en singular, a cada persona, como criatura y que no es otra, como ya se ha visto, que el ser donado. Si se pudiera atravesar la epidermis del fenómeno ético, en la que se muestran con mayor o menor intensidad un evidente esfuerzo, la voluntad de contrarrestar tendencias y deseos en contra, se hallaría en el fondo del fenómeno el don, que para la persona es la vida moral⁷⁶. Así también lo presenta GUARDINI, aludiendo a que la actitud moral completa incluye el conocimiento de que, además de la fórmula “debo hacer esto porque estoy obligado”, existe otra fórmula consistente en “puedo hacerlo porque me es concedido”, es el indicio de una oportunidad para alcanzar un ideal de plenitud que ilumina la actuación personal⁷⁷. El concepto de lo ético no se vincula sólo a la exigencia, al esfuerzo del deber o a la severidad de lo que es permitido. En lo ético, reside la grandeza del hombre, y cada uno recibe la vocación hacia algún aspecto especial de esta grandeza⁷⁸.

Aparte de esto, el don se encuentra presente, de modo especial, en algunas virtudes particulares, que pueden examinarse de modo original desde la perspectiva del don. Esto por ejemplo lo muestran destacados pensadores tales como GUARDINI, FERRER, A. DOMINGO, TORRALBA, DÍAZ y otros, en concreto con respecto al agradecimiento, la comprensión, la veneración o la cortesía. Pero la donación es, además, el supuesto básico de una ética centrada en la persona. Las personas son, en efecto, un don, las unas para las otras, y como tales se muestran en la experiencia del encuentro, que llega a involucrar a dos o más. El encuentro consiste en la formación de un espacio intersubjetivo, que se mantiene con el concurso de las personas que lo conforman, pero que se disipa tan pronto se reduce cada una de ellas a un individuo que tan sólo cuenta, pero que no está realmente en presencia, en dicho acontecer subjetivo.

⁷⁶ Vid. Barraca Mairal, J. *Aportaciones a una antropología de la unicidad*. Editorial Dykinson, Madrid, 2018.

⁷⁷ Vid. Ferrer, U. “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona” en *Quién: revista de filosofía personalista*, Nº. 3, Madrid, 2016, págs. 23 a 33.

⁷⁸ Guardini, R. *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid, 1999, pág. 327. Sobre la dominación en la virtud moral, puede verse el estudio de U. Ferrer: “La naturaleza de la virtud moral en Guardini” en González, A. L., Zorroza, I. (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, págs. 289 a 301.

El novum ético reside en la confianza mutua generada, a diferencia de la búsqueda de la seguridad, porque la seguridad tiene que ver con la necesidad y puede calcularse y forzarse; en cambio, la confianza tiene que ver con la libertad y necesariamente es una respuesta con riesgo⁷⁹.

De esta confianza deriva también la “*communio personarum*”, que es el fruto del don confiado que está constituido por lo que las distintas personas significan para las demás, cuando se las vislumbra y considera en su condición de personas, seres personales que se encuentran en el tiempo y en el espacio.

Por otra parte, el mundo creado tiene en última instancia el carácter de don para cada persona, y debe prestársele una decidida atención en este sentido al concepto ontológico fundamental de donación, según el cual la persona no tiene derecho alguno al mundo, ningún derecho ontológico procedente de la esencia del mundo o de la persona, como tampoco a que el mundo exista ni a que sea como es. Este ha sido dado, y la existencia de la humanidad lo ha aceptado, ha aceptado dicho regalo.

En el plano más concreto, cualquier disposición moral o acción realizada es fruto de un dar, en el que se expresa lo distintivo de la persona. El dar tiene aquí un sentido de dar de sí en las más variadas formas, en coherencia con la inagotabilidad de quien se anuncia en el dar. Este se ramifica en una multiplicidad de dares particulares, en los que interviene la libertad cooperando con esas acciones particulares y prestándole así su fibra ética. Existiría en tal sentido una prioridad ética del dar, entendida como dar sobre los actos intencionales. La persona no existe en sí, de por sí y para sí, sino referida o arriesgada para el otro. Es él mismo, y lo será cada vez más, arriesgándose a no ser él, viviendo en referencia a algo que justifique ese riesgo. La persona llega a ser ella misma liberándose de su egoísmo, pero no en forma de ligereza, de superficialidad y vacío existencial, sino en pro de algo que merece que, por su causa, corra el riesgo de no ser él⁸⁰.

⁷⁹ Guardini, R. *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*. Cit., pág. 179.

⁸⁰ Guardini, R. *Ibíd.*, págs. 194 y 195.

8.- El don en relación con las obligaciones de justicia y con la abundancia de la gratuidad

Entre los autores contemporáneos, ciertamente RICOEUR ha llevado a cabo una detenida indagación acerca de las mediaciones entre la gratuidad del dar y el carácter imperativo de los deberes⁸¹. Si bien este estudio se centra en autores españoles, aunque también ya se han citado otros de distinto origen, es importante, por la idea central que se desarrolla en el presente trabajo, el analizar algunos de los principales estudiosos de la obra del autor francés. Ello, dado que tales pensadores no sólo se han dedicado a comentar al filósofo francés, sino que han elaborado aportaciones propias al ámbito del tema aquí tratado.

Para este autor, en lo que se entiende como justo, puede encontrarse una estructura triádica. En este caso, un sujeto “a” hace justicia a “b”; dándole lo que le corresponde, “c”. De igual modo, en el acto de hacer justicia colectiva se determinan las diferentes partes, estableciendo en su ser los límites entre ellas, dándoles aquello a lo que, como partes, tienen derecho. En tal sentido, GARCÍA CASAS sostiene que:

<<No obstante, a diferencia de lo que ocurre con el don, al recibir lo justo no se contrae una deuda de gratuidad o correspondencia en cualquiera de sus múltiples formas; más bien supone lo contrario, ya que al recibir el acto de justicia la deuda primera queda liquidada o saldada.>>⁸².

Sin perjuicio de esto, es importante aludir a que, en términos generales, cuando se hace mención del concepto de justicia, tal cual menciona SQUELLA, en primer lugar, se distingue entre un sentido subjetivo y uno objetivo de esa palabra. En un sentido subjetivo, justicia es un término que se emplea para aludir a una virtud de la vida personal. De este modo, puede decirse que un padre y un profesor son justos, o que lo son determinadas actitudes de uno o de otro. En un sentido objetivo, justicia es una cualidad que se predica, a la vez que se espera, de determinadas estructuras, normas e instituciones sociales, entre las cuales figura ciertamente el Derecho. De este modo, puede decirse que una ley y una sentencia son justas. Con todo, una distinción como esa no es tajante, puesto que la justicia se encuentra en la intersección entre vida personal y vida social. La virtud

⁸¹ Ariel Garcete, D. “Don y solicitud. El don desde la pequeña ética de Paul Ricoeur”, en *Yachay*, N° 50, Santa Cruz, 2009, págs. 27 a 45.

⁸² García Casas, P. *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyla*. Cit., pág. 284.

de la justicia no se refiere primariamente a uno mismo como las demás virtudes, sino a otro, y por ello se orienta a lo social e institucional⁸³.

Paradójicamente, es en este punto donde convergen justicia y donación, ya que las exigencias de justicia provienen de estar en deuda y, precisamente, el estar en deuda resulta de haber recibido gratuitamente algún don de manos de otro. De esta forma se ve cómo la relación de la justicia con respecto a la donación se presenta como una tarea a restablecer continuamente y no tanto como un acto cumplido de una vez para siempre, porque se refiere siempre a otros.

Es cierto que el estar en deuda se debe indagar en cuanto a su origen, el cual puede ser entendido como un don, y como tal no ser posible de saldar. Mientras que la obligación de justicia se constituye ante la exigencia de reparar una deuda respecto a alguien, que sí se puede saldar y que debe ser saldada. En el don y en la justicia, de igual modo en ambos, hay una diferencia entre sujeto activo agente y sujeto pasivo receptor, como personas distintas que son. Sin embargo, se diferencian en que para el don no hay una deuda o exigencia previa, como la hay para la justicia, sino que es él quien libremente la origina⁸⁴. En el don hay gratuidad, abundancia inicial y esencial.

Otra diferencia de la justicia con respecto a la donación es que la primera requiere apelar a un tercero, que actúe de árbitro entre las distintas partes (puesto que no se puede ser al mismo tiempo juez y parte); de aquí, proviene la necesaria institucionalización de la justicia y su innominada presentación. En este sentido, la imparcialidad e igualdad entre las partes, que caracteriza a la justicia conmutativa, no supone el ideal último de justicia, sino que se trata más bien de un ajuste convencional, que se mide por los precios del mercado o por las sanciones dispuestas por la autoridad.

Todo esto se entiende como exigencias de justicia, que se presentan primero como términos de un proceso de deliberación, hasta determinar lo debido o lo correcto, más allá de los deberes evidentes generales; y, en segundo lugar, como dictámenes o preceptos particulares a poner en práctica⁸⁵. Ambos son rasgos que parecen contradecir de entrada a la donación, en el doble sentido correlativo de ser expresión de la persona, frente a todo

⁸³ Squella Narducci, A. "Algunas concepciones de la justicia" en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 44, Universidad de Granada, 2010, págs. 175 a 216.

⁸⁴ Ferrer, U. *Acción, deber y donación*. Cit., pág. 173.

⁸⁵ Lo anterior se patentiza en los dos símbolos impersonales con los cuales se representa a la justicia, a saber, como la dama de los ojos vendados y con la espada de Damocles que se cierne implacable pero no en posición de ataque sino de espera.

proceso anónimo o ciego para lo personal y en cuanto que es una mirada contemplativa o atenta a los detalles, en oposición a la ejecución inapelable de una sentencia. La contraposición no puede ser más drástica.

Pero, por otro lado, entre lo excelso y a veces sobrehumano del puro don, el don oblativo, y lo trivial del proceso calculado, se impone alguna mediación, como bien explica FERRER. Esta se orienta por la praxis, única en la que lo uno y lo otro desembocan; ya que, si de una parte, no hay un dar sin su materialización en algún don externo, tampoco hay lo justo sin alguien irrepetible, y como tal, no debido, en términos de justicia⁸⁶, y al que concierne su puesta en práctica. De este modo, la antinomia inicial rebaja la tensión inseparable que ocurre en el seno de la actuación moral singular, entre el ideal máximo que es la gratuidad, y la forma de reciprocidad, que va aparejada a la justicia⁸⁷.

Para abordar esta dualidad deben, primeramente, describirse aquellos aspectos de la donación que la contraponen con el mayor grado a lo que es debido en justicia (ausencia de igualdad en la correspondencia, sobreabundancia, espontaneidad, etc.)⁸⁸.

En un sentido más genérico, el don inunda a la persona desde el comienzo de su existir. Incluso, se afirma que un día más de existencia constituye un pleno don. Por ello, puede conceptualizarse como todo aquello que no se debe al propio esfuerzo, sino que es encontrado por la persona desde su apertura interior.

Al movimiento del don se le acusa de que irrumpe en la vida humana sin ser calculado ni siquiera perfilado de antemano. En este sentido, debe asimilarse al “acontecimiento”, que genera una brecha entre un antes y un después. Cuando se lo menciona en los términos de lo que es dado o como simple dato, no se está implicando todavía su estimación positiva y profunda como don, ni siquiera su acogida. Pero, en todo caso, sí se lo recibe como lo potencialmente sorprendente, considerando que no deriva de un cálculo de lo previsible, sino que hunde sus raíces en el sentido de un misterio fecundo⁸⁹.

Por ello, el don no supone en el donatario mera receptividad. No es recibir lo que se da con las manos abiertas; es más, esas manos tienden a trasladar lo acogido abrazando el

⁸⁶Ferrer, U. *Ibid.*, pág. 174.

⁸⁷ Vid. Ferrer, U. “La palabra y el don como supuestos ontológico-éticos de la noción de persona en Romano Guardini” en *Quién: revista de filosofía personalista*, N.º. 7, Madrid, 2018, págs. 49 a 62.

⁸⁸ Ferrer, U. *Ibid.*, pág. 174.

⁸⁹ Ferrer, U. *Ibid.*, pág. 175.

corazón, en el sentido de una pasividad total que es insuficiente para poder contemplar la maravilla de lo dado.

Antes bien, para acogerlo, se requiere de una actitud de escucha y disponibilidad. En un extremo opuesto, puedo tenerlo delante como objeto y en tal sentido no reconocerlo y afirmarlo en tanto que don. Pero una vez acogido, el momento activo se muestra en que está allí para que se desarrolle de uno u otro modo, bien se trate de una cooperación para con él, en caso de un talento y una gracia, bien respondiendo a su llamamiento, bien cuidando de él en vez de malgastarlo si acaso se trata de algo que se confía, etc.

Don e iniciativa no intervienen, por ello, como dos términos contrapuestos, sino que resultan ser complementarios en la persona que los asume y los vive. Sólo esta es destinataria del don y a la vez, sólo ella es apta para dar, mostrando así su iniciativa⁹⁰. Mientras que, en el sentido inverso, en la actividad debida al propio esfuerzo, que implica la adquisición de la virtud, tampoco está ausente la apertura consciente al don y al gozo correspondiente. Esto se funda en que la actitud moral incluye el conocimiento de la presencia gratuita, además de la fórmula “debe hacerse esto porque es una obligación”, en cuanto implica un deber. La existencia, sin embargo, entre sus líneas, contempla además la otra fórmula, que también se ha señalado; puede proyectarse porque ha sido una concesión que da sentido al día día, que le otorga significado.

En relación a lo anterior, se señala que el concepto de lo ético no se vincula sólo a la exigencia, al esfuerzo del deber o la severidad de lo que ésta permitido. Esta idea se retomará también más adelante.

A este respecto, lo desconcertante del don está en que, siendo correlativo de alguna donación, esta no se ordena a él como si se trata de algún término por sí mismo. En ello radica uno de los principales fundamentos de la vía fenomenológica, reivindicada, entre otros, por MARION⁹¹. Ahora bien, la ocurrencia o el acontecimiento del don requiere justamente lo contrario; al fin y al cabo, son las personas las que se manifiestan al dar y las que crean los vínculos de reciprocidad mediante los dones.

La donación no es una vía extrínseca, para llegar a lo dado, sino que, en su medida, en lo dado, deja su huella la persona, por más que aparentemente pueda quedar oculta en ello, especialmente si se le cosifica. En tal sentido FERRER afirma que:

⁹⁰ Torralba, F. *La lógica del don*. Cit., pág. 58.

⁹¹ Vid. Marion, J. L. *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2018.

<<No es la donación una vía más de acceso a lo dado, y de la que se pudiera prescindir para considerarlo bajo otros aspectos, sino que lo dado sólo aparece con la donación, dejándose atisbar esta por su procedencia de la persona, quizás velada tras el don. El don, entonces, implica que la persona se encuentra con su receptor y lo acoge en su necesidad, siendo acogido en la receptividad>>⁹².

Es importante considerar la fuente de la sobreabundancia que brota, cuan manantial, del don, según la cual dar algo es posible porque a su vez ha sido dado, así como lo que se da, en cuanto proviene de un dar y no se reduce a la materialidad de un presente, no se pierde en el acto de darlo, “por contraposición a la ley de equivalencia en los intercambios, en la medida de que aquello que se intercambia no pueden ser los dares”⁹³. Mediante el símbolo compartido las partes participan de un don en común.

En un primer sentido, puede estimarse que se opone a la reciprocidad en el don, la falta de correspondencia en quien lo recibe, hasta el punto de que una prueba de su autenticidad estaría en olvidar al don como tal. Si bien es cierto que el don no reclama contraprestación, al mismo tiempo, si se prescinde del donador o del donatario es el propio don el que desaparece, en cuanto que lo dado no se llega a mostrar al margen de las vivencias en las que se acredita: tales vivencias son la disponibilidad por una de las partes y la aceptabilidad por la otra.

En español, se cuenta con una duplicidad de verbos emparentados con el don: donar y dar, el uno derivado directamente del sustantivo don y el otro más primitivo que resulta ser el sustantivo⁹⁴. Con frecuencia son intercambiables y, sin embargo, hay diferencia patente entre ambos, debido a la mediación del donar por el don. En sentido opuesto, dar no designa directa y unívocamente la entrega o depósito de un don, como es el caso del donar, sino que según el caso del verbo o sustantivo que haga de complemento admite una pluralidad de significados, llegando a comportarse en el límite a modo de un verbo auxiliar, como “haber” o “hay”; por ejemplo, dar la hora, dar cuenta de algo, dar lo mejor de sí, etc.⁹⁵

“Este desdibujamiento del don en el dar es muestra de que semánticamente resulta más elemental o primaria la donación, y corre parejo con la acentuación de su sujeto

⁹² Ferrer, U. *Ibíd.*, pág. 177.

⁹³ Ferrer, U. *Acción, deber y donación*. Cit., pág. 177.

⁹⁴ Ferrer, U. *Ibíd.*, pág. 179.

⁹⁵ Ferrer, U. *Ibíd.*, pág. 179.

gramatical”⁹⁶. Lo que importa no es tanto lo que se dona, en concepto de algo que existe presencialmente en el presente, como el darse de alguien o de algo en lo que se da, así al dar la hora, o bien en el darse un acontecimiento, como el dar alegría o en el darse cierto hecho (que ha sido vivenciado de uno u otro modo).

Cuando se pone a prueba in extremis la bilateralidad en el don, es siempre que el receptor no está en condiciones ni siquiera de agradecerlo, tal como indica FERRER. Este es el caso de los que no son conscientes del servicio que se les presta. En tales situaciones, la persona no queda reflejada fenomenológicamente ni en unas vivencias determinadas, ello es inviable debido a la riqueza radical del acontecer personal. La gratuidad del don se pone aquí particularmente de manifiesto, como también ocurre cuando lo que se da es la vida, o unos conocimientos transmitidos, o el amor en tanto que dádiva.

Lo anterior tiene directa relación con la distinción antropológica de WOJTYLA entre “el hombre actúa” y “yo actúo”, y correlativamente entre “el hombre es beneficiario” y “yo soy beneficiario”, como dos dimensiones presentes y diferenciadas en el obrar humano. Es una distinción que cobra especial importancia donde falta todo índice externo de la singularidad personal, ya sea por incapacidad expresiva, ya por inhabilitación motriz. Precisamente, gracias a tal distinción entre el hombre y el sujeto consciente “yo” es posible extender a toda la humanidad la noción de comunidad interpersonal, que hace valer para todos los sujetos humanos el reconocimiento a su condición de personas, también para los que no pueden participar en la interlocución, ni ser conscientes de tal incapacidad, por tener una conciencia menguada y a veces ni eso de su propio yo⁹⁷.

En muchas ocasiones, se ven como sinónimas las expresiones don y gratuidad. Sin embargo, los avatares semánticos del segundo término discurren por un cauce distinto y permiten el descubrimiento de un doble sentido del vocablo don, que lo ramifica en ceremonial y adeudado⁹⁸.

El don ceremonial tiene el sentido de instituir una alianza entre individuos o pueblos. No es un comportamiento privado, dependiente de la liberalidad entre las partes, sino que aparece como un enlace social total. Pero, como ha sido puesto también de manifiesto,

⁹⁶ Ferrer, U. *Ibíd.*, pág. 179.

⁹⁷ Vid. Wojtyla, K. *Persona y acción*. Ediciones Palabra, Madrid, 2014.

⁹⁸ Este segundo don, puede ser calificado como unilateral. Sin embargo, por coherencia con la bilateralidad que se ha de intentar asentar de algún modo en todo don, parece mejor adjetivarlo como don adeudado.

coexiste con él la gracia. Precisar los significados de estos términos será instructivo para atender sus relaciones⁹⁹.

La gracia hace referencia primariamente al gozo procurado por algo, está emparentado con alegrarse, celebrar. Por tal motivo, pasa a significar el encanto o gracia de aquello que procura el gozo, y traslaticiamente lo bueno del gozo, a lo que se llama favor y, en último término, la gratuidad engendrada por el favor. Por ello, FERRER, explica que:

<<“Gratia” en latín reúne el significado pasivo de gratuidad o reconocimiento por un beneficio (presente en la expresión: dar las gracias) y el sentido activo correlativo, de prestar un servicio o hacer un beneficio (lo que se denomina: conceder una gracia). Ahora bien, el término gracia considerado como encanto, parece deberse a una contaminación del término latino en su equivalente griego. Pero en ambos casos el realce de lo gratuito deja en la sombra la reciprocidad entre el don y el contra-don; deja, así, de estar presente, en lo gratuito, el movimiento simétrico del dar-recibir-devolver, propio de los dones ceremoniales>>¹⁰⁰.

El contexto histórico de tales desplazamientos semánticos se encuentra en la progresiva implantación del comercio, que era mal visto en muchas de las épocas pasadas, aunque su adecuado desarrollo resultaba esencial para la sociedad.

Dedicarse a las ganancias en las operaciones de compraventa no era un oficio reconocido, por ser una ocupación anónima, de cuya práctica está ausente el reconocimiento mutuo entre ciudadanos; precisamente este reconocimiento es lo que favorece la dignificación y renombre del don ceremonial. Por contraste con el comercio, que pone a las partes frente a frente como independientes, la gratuidad aparece como que las congrega, evitándose con la misma las ofensas y venganzas entre los particulares, así lo señala FERRER¹⁰¹.

⁹⁹ Vid. Marinas, J - M. *La ética del don y la comunidad política*. Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2018.

¹⁰⁰ Ferrer, U. *Acción, deber y donación*. Cit., pág. 179.

¹⁰¹ Ferrer, U. *Acción, deber y donación*. Ibíd., pág. 179. El mundo judeo – cristiano reúne características propias, como bien señala este autor, poniéndose de manifiesto en él de un modo original y único la acción de la gratuidad, porque encarna el accionar del propio Dios. En efecto, en el Antiguo Testamento se designa el don como jen, procedente del Dios único, y de nuevo como charis con el Nuevo Testamento. No hay devolución posible al Dios de quien procede todo don, pero si la actitud de acogida del mismo por el corazón del creyente y la voluntad de cooperación. Hermosa y profunda ejemplificación de lo esencial de Dios. Por relación a los otros modos de entender el sacrificio, se puede entender que progresivamente se lo va interiorizando, hasta el punto de que el auténtico sacrificio sólo puede ser un corazón contrito.

9.- El perdón

El don tiene por contrafigura la venganza. En su asentimiento público, el juez árbitro corresponde en forma de contraofensa reparadora a la ofensa inflingida por el agresor. En cambio, la venganza tiene el sentido perverso de que el agredido se tome la justicia por su mano, careciendo de efectos curativos en la víctima y siendo incapaz de instaurar el orden transgredido. Pues bien, el perdón, como ejemplo especialmente significativo y eximio del don, tiene la fuerza suficiente para anular la venganza en la parte ofendida, sin por ello renunciar a las exigencias de justicia, en el sentido del que el ofensor reconozca la acción perpetrada.

El “per–don” significa “don por completo”. Sin entrar aquí en un análisis detenido y considerándolo sólo a propósito de la reciprocidad en la donación, es de destacar que se trata de un acto que no admite retorno, es un viaje del reconocimiento íntimo del otro, en cuanto no como un enemigo, pero tampoco como un amigo, sino que en la estela de la proximidad que vincula, ni siquiera en la forma de contra don, sino que se dirige unilateralmente desde la víctima al agresor. No obstante, como todo don es dual en su estructura¹⁰², y por tanto, requiere ser aceptado por el destinatario, su naturaleza tiende a ello para realizarse plenamente y obtener sus efectos curativos y propios en quien recibe el perdón.

El término “perdonare” deriva probablemente de la expresión “donare per gratia”, según APARICIO MALO, en la que la preposición per —mediante su significado intensivo— confiere al verbo do-nare el sentido de plenitud, por el que perdonare equivale a hacer una donación total¹⁰³.

Por otro lado, justicia y perdón parecen oponerse radicalmente. La justicia exige, en efecto, una forma de equivalencia entre dos actos en el que el segundo retribuye, en cierta medida, al primero; correctamente aplicada, la justicia asegura la paz social para la democracia y el respeto al prójimo. El perdón rompe esta equivalencia e introduce la gratuidad; despojando del obrar personal todo criterio éticamente mensurable, alentando lo arbitrario y amenazando la paz de la vida en común.

El perdón puede considerarse la perfección del don recibido: al perdonar se entrega a otros la vida, en el sentido de que esta es capaz de regenerarse, volviendo a ser libre de

¹⁰² Reinach, A., *Los fundamentos a priori del derecho civil*, Comares, Granada, 2010.

¹⁰³ Aparicio Malo, J. M. “Desarrollo humano integral” en Sols Lucia, J. (Edits.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI: a partir de la encíclica Caritas in Veritate*, Santander, 2014, págs. 15 a 44.

una manera nueva, sin el lastre que deriva de los procesos de necesidad natural generados por la culpa. Pero el perdón influye positivamente también sobre quien perdona. Ante todo, porque siempre el injuriado ha sido a su vez ofensor, lo es actualmente y lo será en el futuro: por tanto, también él es objeto del perdón ajeno (aquí reside un cierto tipo de justicia que no es simétrica). Además, porque quien perdona puede recibir, como don, la regeneración del otro. En tal sentido, cabe afirmar que quien perdona ofrece al culpable la posibilidad de vivir con dignidad. Por tanto, en la esfera de las relaciones humanas, el perdón constituye una novedad engendrada desde el exquisito ámbito de la gratuidad.

LLORCA ARIMANY, desde una perspectiva fenomenológica, hermenéutica y personalista se plantea preguntas que sin duda son esenciales: una vez ejecutada la violencia y ejercida la crueldad, ¿por qué perdonar? Y ¿desde dónde perdonar? En las presuntas respuestas a estas preguntas también juega un papel importante el indagar sobre la voluntad de no ver al otro no ya como un tú, sino que como su opuesto, es decir, un enemigo, así como un ser capaz de ser reducido para el provecho personal.

El perdón no constituye una receta que tan sólo evita la cosificación de la persona, sino que puede considerarse como cierta disposición interior que me señala un camino más propicio para el perfeccionamiento; pero eso no basta.

El sentido del perdón no puede quedar ajeno al uso de la razón, pues ello conduciría a la paradoja de que podría no haber “razón para perdonar” y, en consecuencia, no habría promesa ni esperanza de regeneración humana. Por ello, es tan importante el procurar pensar sobre un espacio común, donde habite el don, por medio de la reconciliación en las relaciones recíprocas, que se establecen con los demás como miembros de una comunidad.

El don se manifiesta, así, como una llamada inmanente en mi existencia, que reclama la atención personal para con el otro y que constituye una experiencia a la cual sólo se puede acceder mediante el reconocimiento y la acogida. Es por ello que el ser personal, al ser dado, conduce a vislumbrar un sentido de la existencia como una experiencia de testimonio. Testimonio que anuncia el hecho de que hay que saber vivir dando gracias por el don recibido, estando dispuesto a donar viviendo, o a existir sabiendo reconocer el don de la vida.

El don nos conduce, por consiguiente, a la experiencia de la contingencia humana, entendida como un acontecimiento significativo de la existencia, que depende de la

fragilidad. La existencia como don tiene relación con todo lo que a la persona le consta como emergente, condicionante, difícil de concretar. Todo acontecimiento deviene como dado, que, antes de ser analizado por el yo que piensa, es vivido por el yo que mora en la experiencia de la existencia. Esto, porque el ser humano es una unidad narrativa de una vida en el tiempo, cruzada con otras vidas.

Por lo cual es importante centrar la mirada en la anterioridad donadora, previa del yo. La donación solicita del yo una respuesta, un hacerse cargo de lo que se encuentra presente ya en la persona. Existe un deber de responsabilizarse como alguien que ha sido requerido, abandonado en el don por el cual uno es, hay un notable razonamiento en saber dar las gracias por el don recibido.

Una mirada no posada en ningún lugar estático, sino que el dinamismo puro del alma, el rostro del alma del otro que no indica dirección alguna, quizás por ello GIANINNI sospecha que:

<<Las acciones que más importan en la vida –y el perdón que se pide puede ser una de ellas– apuntan hacia una respuesta que va más allá de un para qué se hacen, más allá de un objetivo; que apuntan hacia algo que, de faltar, cualquier finalidad definida pierde su sustento y su razón de ser>>¹⁰⁴.

Si bien se trata de un camino pedregoso, accidentado colmado de esquinas sin luz, cada paso que se transite por el mismo es posiblemente la única vía para recorrer la riqueza íntima de la experiencia humana que se presenta como un aroma que impregna la realidad del perfume de plenitud vocativa a que está llamada la persona.

Se puede, sin embargo, preguntar si todo orden social requiere que haya también ese perdón, y que lo haya de ese modo ignorado, por el beneficiario. Se debe decir que el perdón es sólo un ejemplo muy claro de una donación sin reciprocidad, pero no es el único modo en que esta donación puede llevarse a cabo. La hay también cuando ella reviste propiamente su carácter de gratuidad, lo que está en consonancia con la respuesta a la lógica de la superabundancia del sí mismo personal. Además, tal cual se infiere de la denominada alteridad del don, el ser personal está hecho para este y manifiesta con ello su dimensión trascendente, que siempre implicará un acercamiento y presencia profunda de otro, de un encuentro.

¹⁰⁴ Giannini Iñiguez, H. “Del perdón que se pide y del perdón que se da”, en *Atenea: revista de ciencias, artes y letras*, N°. 497, Concepción, 2008, pág. 18.

El perdón no significa olvidar la ofensa y a quien la ha cometido. La persona perdona, pero el hecho y su autor suelen quedar impresos en el papel del recuerdo. Mas, quien perdona logra que la ofensa y la persona del ofensor no constituyan una presencia ofensiva e inquietante, y no tiene la herida abierta si existe la cicatriz. En otras ocasiones, el perdón se confunde con excusar al ofensor, exonerándolo de su responsabilidad. Pero, al negársele esta, se le priva a la persona de una de sus facultades esenciales. En otras ocasiones, se lo entiende según BIANCHI, como reconciliación; pero se diferencia de esta última en que el perdón es unilateral y no necesariamente simétrico, no llega a ser recíproco, mientras que la reconciliación sí que lo es, necesita ciertamente el perdón, mas dependerá de los implicados hacer las paces¹⁰⁵.

También el perdón se manifiesta en la libertad inherente al dar¹⁰⁶, con la capacidad esta vez de liberar, al menos en parte de la culpabilidad por la acción cometida y de sus efectos perniciosos, por la sola iniciativa del que puede hacerlo.

Es decir, lo que el perdón busca, tal cual lo deja entrever MUÑOZ FONNEGRA¹⁰⁷, es la reconciliación. Para este autor, la paradoja del perdón se expresa aquí como el deseo de la víctima de renunciar a toda reflexión en torno a si el agresor es digno de ser perdonado, a si éste debería primero lamentar profundamente su falso comportamiento y pedir perdón; a si, finalmente, debería querer o no el perdón. Agrega, además, que a su parecer existe una especie de carácter incondicional, que genera esta dinámica del perdón, el cual, cuando existe, es un don incondicional que no aguarda ni la transformación, ni el trabajo de duelo, ni la confesión del criminal.

Se trata, en definitiva, de la prevalencia del intercambio asimétrico debido a que el perdón es una necesidad tanto de la víctima como del agresor, necesidad que existe y es constitutiva, independientemente de que la víctima y el agresor tengan o no conciencia de ella.

El perdón entendido como “don incondicional” debe entenderse en el horizonte de la dinámica del amor¹⁰⁸. El amor y su lenguaje ayudan a esclarecer la dinámica del perdón como don. El lenguaje del amor es el de la alabanza, su punto de partida un imperativo,

¹⁰⁵ Bianchi, E. *Don y perdón. Por una ética de la compasión*. Editorial Sal Terrae, Santader, 2016.

¹⁰⁶ Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 255 y siguientes.

¹⁰⁷ Muñoz Fonnegra, S. “La dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de las políticas del perdón” en *Astrolabio Revista internacional de filosofía*, Universitat de Barcelona, 2012, núm. 13, págs. 316 a 324.

¹⁰⁸ Muñoz Fonnegra, S. *Ibid.*, pág. 320.

a saber, el de amar siempre, desinteresada e incondicionalmente, al prójimo, sea éste amigo o enemigo. Como alabanza es el amor un don que consiste en fomentar el valor del otro, objeto del mismo; o, dicho de otra manera, el amor es un don que consiste en la preocupación por ese objeto que es también sujeto. Así, como alabanza, el amor hace valioso su objeto, ve lo positivo en él; como imperativo, el amor es la exigencia de trascender la propia egocentricidad y de reconocer el deber que tenemos frente al otro. El amor se convierte así en algo que se da por el otro mismo, y que se hace extensible a todos por igual. Lo importante es que el acto desinteresado de dar, que, por supuesto implica un recibir, transforma al receptor, consciente o inconscientemente, en un donador, esto es, lo mueve a devolver.

El perdón es un estado permanente de reconocimiento del otro, cuyo punto de partida se encuentra en aquel que reconoce y siente permanentemente esta necesidad. No es que la víctima deba hacer el trabajo del ofensor y arrepentirse por él, pues en condiciones ideales cada uno debe hacer su trabajo sin esperar a que el otro dé el primer paso. Así, el perdón es asunto del ofendido, mientras el arrepentimiento lo es del ofensor. El perdón se transforma así en una lucha que tiene como propósito alcanzar el estado de paz. En esta lucha la víctima no puede perder, si permanece en su necesidad de perdonar. Incluso si el agresor no reconoce la falta y pide perdón, está reconciliada con él, en paz consigo misma. Este es justamente el sentido auténtico del perdón que libera del dolor. Esto es lo que justamente está en la base del ágape¹⁰⁹.

El perdón no es entonces olvido, impunidad, debilidad o falta de carácter. El perdón solo es posible a partir del recuerdo, solo es posible si la vivencia permanece viva. Lo imperdonable apunta al hecho de que la culpabilidad debe estar siempre presente, pues borrar ésta equivaldría a destruir la existencia misma del perdón, el antecedente del mismo. El perdón no niega la culpa y la evidencia, pues sabe que estas son inexcusables e inolvidables. El perdón es un acto de permanente realización a través del cual se olvida para poder recordar. No obstante, el perdón perdona lo imperdonable y se vuelve incomprendible a los ojos de un tercero, pues en el acto de perdonar incondicionalmente siempre hay algo que trasciende lo político y lo jurídico. Pero este trascender lo político y lo jurídico del acto incondicional funda la posibilidad de que el perdón entre en el

¹⁰⁹ Cfr. Melich, J. C. "Paradojas. Una nota sobre el perdón y la finitud en *Ars Brevis*, Barcelona, 2012, pág. 122 a 134.

terreno de lo público y, con ello, en el de lo político, cuando se anuncia en el frente a frente, cuando se convierte en testimonio¹¹⁰.

La acción del perdón no parece tener un fin fuera de sí, es decir, en otra cosa que no sea la acción correlativa, que lo concede. Se comprende que en una relación de este tipo se han cambiado los roles de ofendido en ofensor, y que, como en la tragedia griega, la injusticia del perdón violentamente exigido prepara una cadena sin términos de venganzas alternantes. En dos palabras: pedir perdón a cambio de algo distinto del perdón mismo es falsificar la relación que se pretende establecer. Es darle un carácter prorrogativo y espurio¹¹¹.

Así, en su significación propia, el perdón que pide libremente el ofensor parece no tener otra finalidad que la de ser perdonado. Nada más; se trataría, pues, de una acción que encuentra su fin último en el circuito inmediato de su significado, vale decir, en la respuesta que lo concede. Las acciones más reflexivas de la vida exigen una respuesta que va más allá de un simple para qué se hacen, de un mero objetivo; exigen algo que, de faltar, cualquier finalidad perseguida pierde sustento y razón de ser.

La respuesta única en que desemboca todo para qué es el por qué profundo, que mueve una conducta; es decir, la última razón que sostiene silenciosamente la vida, sentimiento que puede llegar a ser tan hondo que escape a la conciencia.

El perdón que se pide es una acción, pero que no se realiza para obtener una contraprestación. O, mejor dicho, cuando y ante hechos que alguien piensa que la respuesta que espera del otro es un don y solamente un don del que depende su propia vida, del que depende su personal y más propio por qué¹¹².

Se pide perdón por un perjuicio causado, del cual quien lo pide se reconoce como autor. Hay dos modalidades por las que se expresa el pesar que acompaña a tal reconocimiento.

¹¹⁰ Muñoz Fonnegra, S. “La dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de las políticas del perdón”. Cit., pág. 322.

¹¹¹ Gianinni, H. *La metafísica eres tú*. Catalonia, segunda edición, Santiago de Chile, 2017, pág. 158.

¹¹² Castellanos, W. “El don del perdón” en *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, N° 4, Bogotá, 2004, pág. 180, afirma que:

<<Hablar de perdonar es hablar de restaurar el intercambio roto por el exceso introducido, es certificar los límites que fundamentan el pacto y devolver al intercambio las deudas excesivas por el daño propinado a un sujeto o a una comunidad, es hablar de reparar el daño sufrido. Propiamente, es perdonar lo imperdonable del daño consecutivo a la transgresión de la ley, es hablar de saldar el exceso de un hacer o un decir que pasó el límite de lo prohibido o de lo interdicto, y por tanto puso en cuestión lo sustancial de la condición del ser, desestabilizando su existencia en el mundo, porque esa acción le arrebató su posición de sujeto>>.

Se pide perdón, por ejemplo, cuando por una torpeza involuntaria se perjudica a alguien. En tales casos, el fundamento principal de la conducta estriba en la involuntariedad, en que la persona se estima escogida de un instrumento del azar, superior a sus fuerzas normales; es por ello una demanda de comprensión.

El otro, ante quien se solicita perdón, no es un cualquiera, al cual se pretenda convencer de la verdadera participación en el hecho que se imputa. Lo que intenta el ofensor es mostrar un rostro transparente y en plenitud, ante la mirada del otro y que así este último sea un testigo privilegiado de su verdadero ser personal¹¹³.

Es importante la de-subjetivización del perdón, pero ello resulta imposible si lo que se busca quiere ir más allá de una solución efímera y superficial. El perdón que se da es algo bueno y ocurre de un modo semejante a como ocurre la inspiración o el amor que se instalan en el corazón humano. Pero la diferencia esencial con la gracia, con el amor, con la inspiración es que el perdón que se da es una donación a quien da muestras de necesitarla, de hacerlo con una necesidad que no puede ser objetiva, que no puede ser externa a la propia conciencia del ofensor, porque se adentra en la profundidad de las entrañas de su conciencia. Pero que ocurra el evento del perdón no significa borrar el dolor y el recuerdo del bien que se ha perdido, todo lo contrario; puede significar que el dolor va a vivenciarse como puro dolor, purificado del odio y del rencor que, en cierto sentido, lo perturbaba y distraía. GIANNINI afirma que el perdón que se da y el que se recibe terminan siendo actos de con-donación, que sólo podrían ocurrir en la fragua de un encuentro en el dolor, pero solamente en el dolor compartido¹¹⁴.

Ahora bien, en relación a lo que se ha dicho, el tema del perdón, desde una perspectiva iusfilosófica, es una relectura que puede realizarse de todos los fenómenos sociales y, por supuesto, también puede intentarse reflexionar sobre este tema en relación con las transformaciones del Derecho, la manera de entender la Justicia y las mismas formas para llevarla a cabo.

En concreto, en relación al vínculo entre el Derecho y el perdón, hay que considerar las diversas mutaciones sociales, económicas y políticas que exigen la creación de mecanismos que permitan acabar definitivamente con los conflictos. Esto, para lograr un

¹¹³ Vid. Giannini Iñiguez, H. “Del perdón que se pide y del perdón que se da”. Cit; Brague, R. “Sobre el perdón” en *Humanitas*, N°. 73, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2014, págs. 12 a 23.

¹¹⁴ Gianinni Iñiguez, H. *La metafísica eres tú*. Cit. pág. 164. Cfr. Rivas, P; Marrodán, J; Cole, E; Golblatt, D. Sudáfrica. “El perdón como motor de la historia” en *Nuestro tiempo*, N°. 664, Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, págs. 6 a 19.

objetivo último del Derecho, que sería el de la pacificación social. En ese sentido, puede resultar de interés analizar, aunque solo sea de forma preliminar y con bastante brevedad, las posibilidades que pueden requerir hoy el perdón, en la solución a las ofensas o en la conclusión de los conflictos. Eso sí, siempre teniendo en cuenta que se trata de una cuestión que es monopolizada por el Derecho y más precisamente por el Derecho penal.

En realidad, la valoración del caso concreto y la empatía con los protagonistas es la que genera más dudas sobre el perdón. Son dudas sobre los mismos límites del perdón.

Los límites del perdón radican en que se trata de una ética más allá de toda ética, se trata de adentrarse en los terrenos de la supraética, pero asimismo puede estimarse que también cabe la posibilidad de un perdón condicionado, en sentido concreto implica necesariamente el arrepentimiento del otro; el arrepentimiento de quien agredió es una buena razón para ofrecer el perdón.

Frente al escándalo del perdón, siempre surgen en la persona algunas preguntas con respecto a la posibilidad de practicar el perdón manteniendo la justicia: ¿No es el perdón una renuncia a la justicia? ¿Cómo es posible tratar de instaurar la justicia y al mismo tiempo perdonar?

Sin duda, que el perdón, un don completo, requiere de una existencia en la gratuidad, ajena a todo artificio mecánico simétrico, donde está la justicia.

El ser personal vive en tensión, vive desnudo, vive inauténticamente porque es sordo a los oídos del otro que le reclama. La fórmula canónica de la justicia y que implica “el dar a cada uno según lo que es debido”, pone en evidencia su forma de equivalencia, sometiendo empero la retribución justa a una acción anterior. Pero esto es situarse en el ámbito del intercambio, no así en el de lo gratuito.

Es la acción lo que determina la manera o la medida de ejercer la justicia, la cual es sólo una forma vacía. La dinámica de la justicia se parece así a la del don, concebido en términos económicos; a todo don debe corresponder un contra don, cuyo valor es el considerado igual al de lo que ha sido recibido originariamente. La práctica estatal de la justicia no se aparta de ese esquema igualitario. La reciprocidad del don y el contra don se traduce en redistribución de las riquezas económicas, disponibles en un cierto contexto humano; esa redistribución es calculada según una norma de reciprocidad, en la que, empero, los actores no son dos personas individuales, sino, de una parte, la sociedad y, de la otra, cada agente de esa sociedad. Todo servicio prestado por una persona o por un

grupo de manera más universal, más útil a más personas o grupos, goza de un prestigio más notorio y recibe una remuneración más sólida.

Cuando la injusticia no es castigada de acuerdo con la ley sino a título privado, sus efectos sociales pueden desencadenar la venganza, en consonancia con la ley del talión¹¹⁵. Mientras que la finalidad del perdón es otra, muy distinta a la anterior, pues tiende a crear una relación absolutamente inédita, por cuanto se fundamenta en la gratuidad del don.

En el perdón, la culpa no es destruida en sus efectos, puesto que no puede no haberse hecho aquello que se ha hecho, y es imposible volver atrás, aunque en muchas ocasiones sea esto lo que se quiera. No es condonada, es decir, meramente escondida o no tenida en cuenta, sino que queda transfigurada mediante la novedad del don, a juicio de MALO, el cual abre nuevos espacios a la libertad. El perdón otorga confianza al culpable, de modo que pueda instaurar una nueva relación consigo mismo y con el ofendido. Sobre esto, se volverá más adelante¹¹⁶. Pero la idea de culpa, sin duda, puede implicar la necesidad de reflexionar sobre su ámbito positivo y el espacio de libertad que es la responsabilidad. La cuestión es, entonces, saber cómo establecer los criterios de estimación de la retribución o del cálculo del peso de una deuda de un actor social, persona o grupo.

Resulta claro que generalmente la deuda no tiene mucho que ver con la libertad personal. La justicia no considera las personas per se, sino al ser humano in aliud, el cual vive concretamente en una sociedad dada, al hombre social, al ciudadano, al trabajador. Si la libertad singular fuera el último criterio de la justicia y puesto que por definición ella es principio de sí misma, individual e indivisible, la justicia no debería considerar de cada uno el bien de todos. Pero esta concepción de la justicia terminaría por destruir el bien común y arruinar a cada uno. Es precisamente con miras a proteger y acentuar el bien común, que a cada uno se le debe según su mérito y no según su singularidad individual.

Sin embargo, no es posible pensar que la justicia alcance alguna vez un estado de perfección cuyo modelo sea un equilibrio perfecto entre las personas; es decir, una estabilidad definitivamente establecida gracias a un cálculo perfecto y redondo. Dado que

¹¹⁵ Vid. Zambrana Moral, P. “La Ley del Tali3n: perspectiva hist3rico-jur3dica” en *Homenaje al profesor Jos3 Antonio Escudero*, Vol. 3, Madrid, 2012, p3gs. 1323 a 1355.

¹¹⁶ Vid. Aparicio Malo, J. M. “Desarrollo humano integral”. Cit.

la justicia no puede administrar las relaciones humanas de manera científica o necesaria, debe dejarse espacio para que sus juicios se afinen ¹¹⁷.

El ejercicio de la justicia no es nunca mecánico, como si ahí sólo entraran en juego causas bien definidas y claramente determinables, calculables en un sistema cerrado. He ahí por qué, por otro lado, también el establecimiento de un sistema legal nunca está terminado ni es la expresión pura y definitiva de una sociedad que pretende expresar su forma eterna y perfecta. Todo sistema jurídico está destinado a evolucionar¹¹⁸.

Sin embargo, esto no lleva a pensar que la justicia sea relativa, dependiente del entero arbitrio de los jueces. Es interesante observar a ese propósito que las leyes están al servicio de la existencia histórica de las personas y de los pueblos; por ello los cuerpos jurídicos se refieren en un primer momento a una aspecto negativo de la persona, a las interdicciones que hacen posible su vida elemental, mientras que en un segundo momento, al enunciar otros elementos de manera positiva, los derechos humanos, a los cuales corresponden deberes que los responsables de los pueblos deben favorecer y respetar, lo cual, por otra parte, hace que tales derechos sólo sean realmente practicables en las sociedades democráticas suficientemente desarrolladas, mientras que el decálogo enuncia, en fórmulas negativas, normas esenciales en todas las circunstancias.

Ante esto, la Regla de oro de corte evangélico para constituir una ley igualmente esencial, vale decir en sus dos formulaciones, positiva y negativa, se revela como espontáneamente universal, expresión de la razón universal. En esto, expresa, pero radicalizándola en su esencia a priori, la equivalencia aristotélica. De ese modo, añade un matiz que impide construir la reciprocidad como principio general: no es el obrar del prójimo con respecto a la propia persona que interactúa con él lo que es la medida de su acción con respecto a

¹¹⁷ Vid. Moreso, J. "El diálogo judicial como equilibrio reflexivo amplio" en *Anuario de filosofía del derecho*, N° 34, Madrid, 2018, págs. 73 a 93. El autor sostiene, en dicho artículo, que:

<<Aparentemente arriesgado, si se opone sin matices a la necesidad matemática, porque en realidad es un orden muy distinto al matemático, pues no participa del mismo género de necesidad, el juicio de justicia no puede condenar como desviación social, sin más, todo acto que se aparte de la ley en la que se expresan las condiciones de equilibrio en una sociedad dada. El dictamen judicial no puede dejar de ser arbitrario por algún lado y por ello, discutible en el sentido de que depende también en última instancia del juez. Ahora bien, aunque esa conciencia sea onnipotente e iluminada, es incapaz de ver en cada caso la totalidad de los componentes reales de los actos sometidos a su juicio, incluso si esos actos son aparentemente desviados; considerados desde un punto de vista abstracto o formal, esos actos podrían ser buenos a largo plazo para el grupo social al que pertenece el que los realiza, y pasando de sistema en sistema, para la humanidad entera>>.

¹¹⁸ Battista Ratti, G. "La coherentización de los sistemas jurídicos" en *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho* N°. 15, 2007 (ejemplar dedicado a: XXI Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, "Problemas actuales de la Filosofía del Derecho", Universidad de Alcalá.

él, sino la representación que la misma se hace de la excelencia del ser humano y a la que el prójimo, tanto como quien relaciona con él, están sometidos¹¹⁹.

Ahora bien, volviendo al término perdón, este es la antítesis de “condenación”, y depende de la racionalidad inmanente a la justicia, es más, completa la comprensión verdadera de ésta. Sin embargo, el fin de la justicia, ya establecido desde tiempos clásicos, no es condenar, sino equilibrar la retribución de las personas en el seno de un mismo grupo humano. La condenación tiene como objetivo reestablecer el equilibrio social, sobre todo mediante la imposición de multas, sustitutos cómodos de los trabajos socialmente útiles. En este contexto, el perdón consistiría en mantener un desequilibrio o un desorden, de ahí el peligro que representa. El problema se podría abordar desde otra perspectiva: el cumplimiento de la condena con la sociedad; el perdón no hace sino acelerar ese proceso o concentrarlo en el instante de su otorgamiento.

El perdón, para APARICIO MALO, significa que los elementos temporales no son intrínsecamente necesarios para el cumplimiento de la justicia: puede tener una fuerza que logra convertir a la conciencia del culpable de un modo más efectivo que la larga mediatización forzada del condenado, durante los años de purga de su deuda judicial. De tal manera que puede esgrimirse la invitación a reconocer que el perdón revela la esencia de la justicia mejor que la condenación, con la que la justicia corre incluso el riesgo de perder su razón de ser. El instante del perdón es susceptible de llevar el concepto de justicia a un plano distinto del de la duración y de la necesidad temporal¹²⁰.

Aquí, entonces, puede distinguirse entre falta y culpa. De hecho, hay distintos niveles de justicia y no todos corresponden a una falta. Ya la retribución no es solamente punitiva; no es la condenación la que diseña el horizonte de la justicia, sino el respeto de la igualdad social que debe de ser progresivamente restablecida. La categoría de falta parece así esencial para la justicia, que más bien corrige antes de condenar, y para la cual la condena tiene una función correctiva. La falta constituye el lugar propio de la justicia considerada, según la máxima amplitud de su concepto. Hay, por ejemplo, falta cuando alguien, consideradas todas sus posibilidades de cooperación al bien común de su sociedad, no se

¹¹⁹ El concepto de justicia, por ende, no es como se dice con frecuencia, tan cerrado, al referirse a los tribunales para exigir de ellos decisiones ciertas; pronunciar justicia es un acto altamente humano y por ello perfectible. La cultura contemporánea exige que los dictámenes judiciales, sobre todo en los tribunales penales, puedan ser considerados como si tuvieran certeza que sus juicios son de carácter científico, pero tal cosa es no entender correctamente lo que es la justicia, en la que la certeza matemática no existe.

¹²⁰ Vid. Aparicio Malo, J. M. “Desarrollo humano integral”. Cit.

aplica según su medida, por pereza, al contrario, porque se atribuye más de lo que puede. Lo que vale para los individuos vale también para las múltiples sociedades en que las personas se juntan, las cuales son cada vez más amplias, donde cada uno se compromete libremente puesto que las reglas de compromiso de su grupo superan a cada persona en particular y limitan su responsabilidad personal.

El dinamismo social no puede ignorar sus condiciones de ejercicio, es decir, el hecho de que está inmerso en sistemas globalizantes. La justicia y la política no pueden abstraerse la una de la otra. La justicia mira al pasado de los hombres que viven juntos en unidades cada vez más amplias, y revela ahí el advenimiento de valores que sirven a la libertad de las personas¹²¹.

Este complejo conjunto subraya que la justicia, si presta más atención a su poder de instauración que de condenación, considera las faltas de los individuos en sociedad sin calificarlas de inmediato como culpas. De todas maneras, la fragilidad de la justicia es evidente, esta instaure valores que superan a los individuos y a los mismos jueces. A estos valores debe uno ir aproximándose; son vividos progresivamente por la humanidad, sobre todo el de universalidad, en la que la persona razonable expresa principalmente su esencia.

El perdón no se encuentra condicionado por la enormidad del crimen, porque no se basa en la injusticia cometida, sino en la persona del culpable. Y, por grande que sea su culpa, quien la ha cometido nunca queda identificado con la injusticia que llevó a término. Mientras viva la persona, la culpa no logra destruir su dignidad.

La justicia actúa en el tiempo, mientras que el perdón actúa en el instante. Para que exista historia no es únicamente necesaria tomar conciencia de una falta para empezar dicha aparición. Con el tiempo, se impone de una manera distinta al afán de universalización, desplegando una libertad personal y comprometida con el prójimo. Por ello, la falta es un hecho positivo, ya que tratada en la justicia despierta a la persona hacia su razonabilidad. Pero no es todavía generación de libertad.

La culpa puede entenderse también como el rechazo de la libertad a dejarse medir, por aquello por lo que ha sido cometida. Sin embargo, no está hecha para algo, en ningún caso es un instrumento, no se puede decir que ella exista intrínsecamente en función de

¹²¹ Vid. Rodríguez Blanco, V. “Justicia y política; una relación compleja” en *Revista de Sociales y Jurídicas*, N.º. Extra 10, Universidad Miguel Hernández, Elche, 2014 (ejemplar dedicado a: Realidades sociales desde miradas jurídico-políticas).

la ley. Lo que constituye la culpa es el rechazo de la inadecuación entre el poder de universalidad y su realización en un concreto finito, el rechazo de la alianza de las libertades, de las unas con las otras¹²².

Para que el perdón despliegue su poder regenerador no basta la acción del ofendido, que perdona; se requiere también la interiorización del perdón por parte del culpable. El perdón debe lograr que el culpable se descubra capaz de responder libremente por sus actos, es decir, se perciba como alguien que no está determinado por la injusticia cometida. Quien acepta ser perdonado descubre con ello que no es radicalmente culpable o, con otras palabras, que no está obligado a comportarse como culpable.

De hecho, si bien los efectos de la culpa en la persona y en el mundo superan la voluntad del acto injusto y tornan injusta a la persona, la injusticia jamás puede eliminar la dignidad de la persona en cuanto tal, como se ha mencionado, porque nunca la persona se identifica plenamente con la acción realizada (ser injusto no equivale a transformarse en no-persona), si bien la persona está de una u otra manera presente en la acción hasta tal punto que se la puede conocer en ella, no es solamente ella. La acción, en palabras de BARRACA MAIRAL, en definitiva, no la agota¹²³.

No obstante, como uno de sus efectos, la culpa introduce la necesidad psíquica en el culpable: no sólo porque a causa del hábito que va creando, se siente inclinado a realizar de nuevo ese tipo de acciones ilegítimas, sino también porque la imagen que se forma de sí mismo deriva en buena medida de su culpa: es la imagen de una persona culpable. El perdón de quien ha sido ofendido destruye esa necesidad, permite al culpable verse de una nueva forma, como digno de perdón. Al interiorizar el perdón que le brindan, el propio culpable se perdona, destruye la imagen que se había forjado y que lo mostraba como radicalmente culpable y, al perdonarse, descubre que ya no se encuentra condicionado por su autocomprensión como culpable. Desde semejante perspectiva, el perdón introduce una quiebra —sobre todo, de índole psíquica— en la necesidad natural aparejada a la culpa¹²⁴.

¹²² Vid. Aedo Barrena, C. “¿Hay notas comunes entre la culpa en la filosofía y la culpa jurídica? ¿Es la culpa siempre infracción a un deber?” en Prats Albentosa, L y Tomás Martínez, G. (coord.) en *Culpa y Responsabilidad*, Thomson Reuters Aranzadi, Madrid, 2017, págs. 51 a 69.

¹²³ Cfr. Barraca Mairal, J. “Educar en la originalidad personal con la justicia” en *Educación y Futuro Digital*, Nº. 14, Madrid, 2017, págs. 7 a 20.

¹²⁴ Vid. García Matos, J. M. “La antropología de la conversión. Entre la culpa y el perdón/reconciliación” en *Nivaria theologica, Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias “Virgen de la Candelaria”*, Nº. 13, San Cristobal de la Laguna, 2011, págs. 13 a 32.

El perdón constituye en sí un acto de libertad, pero que resulta necesario para echar abajo la necesidad introducida por la injusticia en las relaciones humanas, sea la necesidad del odio en relación a los demás, sea la del odio hacia sí mismo.

De cada víctima surge un pathos, y este debe ser considerado en el tiempo, es decir, se requiere de cuidado, como bien detalla ARANZUEQUE. Ese cuidado exige trabajo y duelo, pero sobre todo un reconocimiento del dolor acontecido, que ni la historia política ni la acción de los tribunales pueden por sí solas lograr¹²⁵. Este autor es de la opinión de que, cuando estos procesos se institucionalizan, es fácil que los intereses y las estrategias de las partes se interpongan en esa difícil labor, que los papeles asignados a cada uno de los agentes se sientan como algo impuesto por el otro bando, y que el efecto que se ha obtenido como un logro, abunde en el daño causado, en lugar de paliar la sinrazón que motivó las heridas.

Allí donde hay alguien que se duele de algo por los efectos de una conflagración pasada, las decisiones gubernamentales o las sentencias jurídicas, por más que sean publicitadas, o por acertadas que puedan ser incluso en ocasiones, no bastan para devolverle a la persona la dignidad perdida. Cada subjetividad doliente y por supuesto frágil, cuenta con capacidades, recursos y experiencias heterogéneas, que es inviable hilar en un solo relato compartido, ya sea este el de la amnistía, el indulto, la absolución, la benignidad o la tolerancia¹²⁶.

La soledad del individuo, en el llamado estado de naturaleza, donde el otro se presenta como una amenaza constante, impide comprender que, detrás de la convivencia, sosteniéndola, se encuentra siempre un motivo originariamente moral, y no la negatividad bruta de las pasiones. Sin embargo, una lectura del reconocimiento busca deslindarlo, a su vez, de la semántica de la contienda, el combate o la pugna, pues reducir aquél a esta

¹²⁵ Aranzueque, G. "Justicia transición al y perdón. La poética del amor en Paul Ricoeur" en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, Época 2, N°. 17, 2017, pág. 153.

¹²⁶ No hay trama ni intriga simples que puedan hacer suyas la compasión y la piedad que requiere el tormento del otro, su sufrir es causa angustia en el propio yo. Su padecimiento siempre es tan singular e irrepetible que no hay palabra que lo pueda decir del todo, nunca será entendido por completo, aunque a un mismo tiempo sea fundamental no cesar nunca de intentar darle la voz que precisa. Pero esa tarea, la de hablar de lo sucedido, narrar el quiebre sucedido en el acontecer personal, corresponde de antemano, si ella o él se deciden a emprender esa búsqueda, al propio protagonista, quien dará así testimonio de su aflicción, por entrecortadas o lacónicas que resulten en un principio sus aseveraciones, o por insoportable que sea su silencio para tácticas en juego que preferirían elocuentes argumentos en pro de la disculpa y el olvido, en lugar de la terrible en ocasiones atestación del acontecimiento.

última desembocaría necesariamente en una tan triunfal como abstracta y vacía conciencia desgraciada.

La mediación entre ambas posiciones pasa por lo que se denomina en palabras de RICOEUR ¹²⁷ una “vía simbólica”, que propicie una experiencia efectiva del reconocimiento mutuo, incluso allí donde se ha perdido todo respeto, y el modelo a adoptar sería el del don ceremonial recíproco, el único que haría posible un comercio intersubjetivo real, y no la circularidad autónoma de la lógica de la lucha por el reconocimiento. La restitución de la presencia del otro (máxime allí donde ha sido gravemente dañada) requeriría, a sensu contrario, una verdadera mutualidad, a saber, la comunidad de la simultaneidad existencial, la mutua comparecencia de todos, el vivir conjuntamente.

Todo concepto de reciprocidad que intente sustentarse sobre la defensa de esa disimetría originaria arruinaría el fiel de la balanza o, lo que es lo mismo, no superaría nunca el momento del desconocimiento, del mutuo extrañamiento, y no podría alcanzar, por tanto, la comprensión que solicita el reconocimiento auténtico.

Es justamente el reconocimiento mutuo el que hace posible la comunidad política y, con ello, un efectivo estar juntos, un convivium soportable, nacido de la correlación originaria entre la relación con uno mismo y con el otro, allí donde el reconocimiento del otro, hacia el otro, concluye el recorrido del reconocimiento del mundo personal, ejercicio abierto siempre a nuevos giros de una conversación felizmente inacabada.

Sin embargo, frente a este último y la importancia que concede a la noción agónica de lucha, como hemos visto con anterioridad, es esencial buscar experiencias de reconocimiento pacífico, que trasciendan la división de los grupos sociales en partidos antagónicos, su fraccionamiento, sus desavenencias y el particularismo que estas últimas implican. La práctica de la justicia no deja atrás el reglamento de la lid o del combate, no agota la cuestión abierta por la violencia y, menos aún, la reabierta por la venganza. Quien exige justicia reclama todavía una compensación ¹²⁸.

¹²⁷ Vid. Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

¹²⁸ Por el educador, quien también puede transmitir conocimientos y valores desde la independencia y la ecuanimidad, por la administración del Estado en situación de arbitrio más no de arbitrariedad, e incluso por el propio ciudadano cuando manifiesta esa misma neutralidad y equidad. Aunque la filosofía crítica de la historia ha evidenciado la imposibilidad de un tercero absoluto, siempre es posible desvincularse por un momento de la posición particular que ocupamos en el mundo, adoptar el papel de espectador ecuanime e interesarnos por los demás, partiendo de la convicción de que toda vida cuenta y de que ninguna es más importante que otra.

El campo en el que la justicia y la historia trabajan siempre y en el que es fecunda, en el mejor de los casos, su deontología profesional, está atravesado por oposiciones sin término de intereses, derechos, deberes y bienes reales o simbólicos presentes y pasados. Ese espacio presupone una pluralidad de actores y una continuada interacción entre los mismos que trae consigo tarde o temprano el conflicto, al parecer insoslayable, y, de resultas del mismo, la infracción, reconocida o no, allí donde la fragilidad del acuerdo no llega a término y el deseo de autoafirmación traspasa las lindes impuestas por las reglas jurídicas presuntamente conocidas por todos de antemano.

La situación provoca un escenario no menos familiar, en el que se oponen desde tiempos inmemoriales el autor del delito y una víctima o unos lesionados singulares, a expensas de los cuales se cometió el daño, aquello que, por definición, nunca tendría que haber sucedido, y que ahora tan solo puede demandar una reparación del agravio o una compensación de la ofensa, nunca definitivas, pues ninguna tendrá la capacidad de revertir el curso del tiempo¹²⁹.

El modo de entender la reciprocidad por parte de la justicia no sólo rompe con los rasgos singulares interpersonales de la verdadera mutualidad, de la correspondencia y comunidad del reconocimiento y de la ayuda, sino que se orienta a la defensa de una posición o a su conquista en una situación particular de conflicto. En consecuencia, su ejercicio argumentativo, el discurso probatorio, el análisis de los testimonios y su esfuerzo justificador son siempre parciales, están al servicio de una disputa.

Pero esa donación, aun cuando se lleve a cabo conforme a la más escrupulosa deontología, no escapa a la economía de la compensación. La demanda y la disputa solo reconocen el juego de las contrapartidas y, con él, siempre llega al cabo del tiempo, el empleo de la fuerza de la ley, nunca exento del monopolio de la coerción. La justicia argumenta, confronta pareceres, pros y contras, razones a favor o antítesis, supuestamente plausibles

¹²⁹ Es una vana pretensión estimar que siempre los tribunales pueden dictar una sentencia verdadera y justa que cierre los casos, la certeza jurídica plena no existe, sobre todo cuando los crímenes son considerados extraordinarios por la sociedad civil, a la que no se le oculta que los procesos penales son, en la mayor parte de los casos, actos de justicia política, que descansan en el principio cuando menos discutible de la culpabilidad individual, frente a la asunción de responsabilidades colectivas o institucionales, y que asumen de antemano que lo fundamental de su quehacer no es tanto castigar a los culpables, como tratar de decir algo (en el mejor de los casos, una palabra justa) que intente cerrar la controversia, que detenga el siempre “amenazador” (al menos, para ciertas instancias) debate social. No es de extrañar que esa finalidad corta (también, de miras) de juzgar, ahora y definitivamente, su caso, sea sentida por muchas víctimas como un doble daño que impide de hecho la cicatrización de las heridas y les hace abundar en su resentimiento, decisión con la que ellas mismas, por cierto, también prolongan su mal.

y discutibles por las partes. Y adopta después una decisión en la que el juez no porta meramente la balanza que ajusta el reparto, su medida exacta, sino la espada en la que se deja ver su marca de fuerza, su disposición tajante¹³⁰.

Para salir de este marco compensatorio, que solo puede intentar cerrar heridas ya abiertas, se puede situar el ideal de la justicia en una cumbre más elevada, donde el sentimiento de recíproca dependencia y endeudamiento se subordine al afecto del mutuo desinterés, y movilizar la positividad del afecto y la mutualidad que este último provoca en pro de un legítimo perdón.

Toda verdadera reconciliación va unida a la responsabilidad compartida de la clemencia. Sin su moderación, su templanza y su compasión no puede tener cabida la remisión de la pena merecida, de la ofensa recibida o de las deudas y obligaciones pendientes. Ese tipo de perdón, que requiere, a su vez, un olvido activo, cuidadoso y atento, puede romper con la parálisis de la falta o del daño, con su lógica recurrente, insistente y destructiva cuando la pena se enquistaba en distintas formas de autorreproche o resentimiento. Ni la equivocación, ni el mal causado o padecido pueden limitar por siempre la capacidad de acción. Debido a que la potencialidad de la persona trasciende con mucho la imposibilidad del perdón.

La posibilidad de restablecer íntegramente la capacidad de obrar del culpable es el signo distintivo de la positividad del perdón. Bajo el signo de su misericordia, el victimario recupera su capacidad de obrar de otro modo, de no quedar identificado con el delito y la falta, de poder continuar, de abrirse al porvenir, y lo mismo le sucede al que perdona, apegado antaño a la mortificación de su padecimiento¹³¹.

Pero ¿de dónde surge esa voz que da paso al perdón? De un afecto que no comporta más deseo que el de dar. No otra es la expresión de su generosidad. Se muestra en el desprendimiento desinteresado, en distintas formas de sincero altruismo, en una prodigalidad tan espléndida, como hospitalaria. Derrocha hasta el justo exceso una magnanimidad abnegada y sabe que, en su larga beneficencia, no hay doble fondo, ni otro

¹³⁰ Quien obra desde esa perspectiva entiende la sociedad como un sistema de distribución de papeles, funciones, tareas, derechos, deberes, beneficios, cargas, etc., entre individuos. A ello, se suma la aspiración de maximizar la parte mínima en la prorrata de derechos y beneficios, de forma que el menos favorecido se vea resarcido, fundamento moral de difícil concreción que aspira a la regulación de los conflictos y a la limitación de las pretensiones de una voluntad individual que, a nadie se le oculta, suele apeteecer en demasía ejercer su libertad invadiendo la del otro.

¹³¹ Vid. Muñoz, R. "Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón" en *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 48, Fasc. 1, Pamplona, 2016, págs. 131 a 148.

cuidado que no sea el de su magnífica longanimidad. En otros términos: se llama amor, y su beneficencia no conoce límites. Es unilateral. No puede pedir nada a cambio y en ello consiste su sencillez.

Tanto la clemencia como la compasión nacen fácilmente de esa afable liberación. La grandeza manifiesta de ese sentimiento supone la cesación de toda disputa, de la lucha por el reconocimiento, del cálculo de equivalencias, comparaciones y compensaciones. Y justamente por ello alcanza y establece la paz.

10.- El don de lo bueno relacional

El término “bueno” se atribuye a las cosas serviciales del espacio común, cuando ellas son justamente lo que “deben ser”, y hacen lo que deben hacer.

Todas las cosas tienden al bien. Posteriormente, se acepta y profundiza en este principio, que remarca la tendencia universal al bien. Mas, este era el principio del que partían la ética de Platón y de Aristóteles. La tradición cristiana posterior acepta y profundiza tal principio, aquella tendencia universal al Bien, la que provoca que los entes naturales sean buenos. Aunque, con el ser humano, se abre también la dimensión trágica del tiempo, y esta implicación constituye la esencia de la humanidad del hombre¹³².

Se estima que una cosa es buena en virtud y sólo en virtud de una operación propiamente suya, que requerida, es conveniente para alcanzar un determinado fin. Se dice “buena” en la medida que conforme al propio plan de construcción y de uso, coopera a realizar ese fin. Aún cuando desde el punto de vista gramatical, bueno es un ad-jetivo y bien un ad-verbio; ambos certifican sin embargo relaciones ópticas de carácter regulativas, relaciones de conformidad y no cualidades de inherencia. No corresponden, entonces, a nada sensible que aparezca en la superficie o al interior de la cosa buena; a nada que aparezca con el mero mostrarse de la cosa, como ese color amarillo y esa forma esférica

¹³² Hay que formularse la pregunta por la relación mundana entre las cosas llamadas buenas y el Bien anhelado como algo eventualmente distinto a las cosas buenas, y si no será que el término Bien no es más que la consideración abstracta, sustancializada de las cosas evaluadas como buenas.

en la fruta ante los ojos de alguien, por lo cual no tendría sentido hablar de un bien en sí mismo, tal cual lo manifiesta GIANNINI¹³³.

En la época actual cuando los instrumentos, los aparatos electrónicos, los medios y los funcionarios, son indispensables a la vida del domicilio, del espacio público y del trabajo, “la identificación entre el ser bueno de algo al ser adecuado o servicial de los diversos proyectos parece ser la idea exacta y universal de lo que se quiere decir”¹³⁴.

En este tiempo técnico y funcional, resultan extrañas al oído expresiones como “bien en sí”, a no ser que se especifique que ese bien en sí significa una relación última, esto es que la cosa no es solo medio para una relación posterior. El término bueno entonces expresa una relación, pero donde a su vez existe la oportunidad para el surgimiento del don, por cuanto eso que se da resulta ser de gracia, beneficiar a quien lo recibe, por ello puede afirmarse que algo se da y algo bueno sucede en consonancia con ese acto.

Un artefacto, una institución, una profesión o un oficio son buenos si hacen lo que deben, una acción está bien hecha si se cumple de acuerdo a su significado y en el tiempo y lugar debidos¹³⁵. Por ello, lo que es bueno lo es de conformidad a un fin, lo que implica un correlato, un correlato que se encuentra porque previamente ha sido dado. Ahora bien, las cosas no pueden proponerse fines, por ende, se llamarán buenas las cosas en relación a los fines propuestos por un agente capaz de moverse y de mover criaturas, aparatos y medios en vistas de aquello que se propone¹³⁶.

En conclusión: aquello bueno que se propone el ser humano es, en primer término y por lo general, bueno porque es medio u ocasión para otros fines a la vista. Entonces, surge el problema ético existencial del sentido, pues si todos los afanes fueran siempre en vista de una cosa distinta de lo que se está haciendo, la vida sería una cosa decididamente mala y absurda, un sin sentido¹³⁷.

Si se recurre a la experiencia, tal temor no aparece justificado: trabajar duro, ahorrar dinero, buscarse un lugar adecuado para vivir pueden constituir una cadena de acciones subordinadas al propósito de llegar, por ejemplo, a comprarse un equipo de música y

¹³³ Gianinni Iñiguez, H. *La metafísica eres tú*. Catalonia, segunda edición, Santiago de Chile, 2017, pág. 35.

¹³⁴ Gianinni Iñiguez, H. *Ibíd.*, pág. 35.

¹³⁵ Gianinni Iñiguez, H. *Ibíd.*, pág. 35.

¹³⁶ Gianinni Iñiguez, H. *Ibíd.*, pág. 35.

¹³⁷ Gianinni Iñiguez, H. *Ibíd.*, pág. 36.

dedicar parte de las horas libres a disfrutar de la pasión musical, actividad buscada por más de una persona por sí misma. Y lograr de esta manera un estado del alma, es decir, una relación más o menos permanente deseada por sí misma y no por otra cosa; y a la cual se querrá dedicar un ocio activo y gratificante¹³⁸.

Dando por descontada la existencia de bienes del alma buscados por ellos mismos, las personas en la actualidad no han sido educadas en la sabiduría, esto es, en una reflexión práctica acerca de la vida buena, por lo que no puede constituir una cultura en tal sentido.

Esta experiencia de búsqueda es semejante a la del Bien soberano aristotélico solo que con un valor personal y no como un principio metafísico exigible a todo ser racional.

¿Es imaginable que alguien llegue a experimentar un Bien – como relación del don- con tal exigencia de exclusividad y firmeza que, de faltarle, nada valga la pena, incluso la propia vida?

En la actualidad se estima que entre tanto ruido y tanta indiferencia no se está en condiciones de apuntar desde el modo de ver las cosas en la denominada postmodernidad, hacia aquel Bien Soberano al cual, según la más antigua tradición metafísica, tenderían todos los entes naturales, y la vida humana a su manera.

Lo anterior no significa que en el ser humano haya desvanecido esa facultad de valorar lo bueno y lo malo en las acciones, que esté por desaparecer en el mundo funcional y técnico la llamada eticidad de la vida, pero sí que puede estimarse que la facultad valorante se ha atomizado, desjerarquizado, desfundamentado. No se ordenan las acciones, ni el juicio sobre las mismas, en virtud de la atracción de aquel fin último, postulado por la filosofía de corte realista, simplemente se endosan vicios y virtudes, en función de lo rendido por cada cual en los compromisos asumidos con el prójimo. Y se valora este rendimiento por el deber ser de una acción determinada, de acuerdo al significado de la acción y de las circunstancias en que ocurre. De manera análoga, entonces, a cómo se valora prácticamente una cosa: examinando si hace lo debido conforme a su plan de construcción y de uso¹³⁹.

¹³⁸ Estado del alma no buscado en relación a una cualidad de ser que cualifica y dignifica el propio ser personal, porque se refiere a lo que verdaderamente importa. El bien es, pues, el bien-estar del alma en relación a una cualidad capaz de sostenerla en ese estado.

¹³⁹ Vid. Flamarique Zaratiegui, L. *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid. 2012.

11.- El lugar de la superabundancia

Como se ha venido sosteniendo, no toda relación implicará la simetría de la justicia, sino que puede estar inmersa en el ámbito de la superabundancia. Es necesario, por consiguiente, como desarrollo de lo concerniente a la superabundancia, realizar una referencia a justamente el centro de dicha abundancia: lo gratuito que deja entrever la experiencia amorosa.

Tratar del amor en el tiempo presente es exponerse a la confusión reinante en torno a esta palabra. Posiblemente, no haya una palabra tan mal entendida como aquella. Pronunciarla es arriesgarse a evocar ideas que poco o nada tienen que ver con lo que se quiere decir, por lo que hay que ser precavidos e, incluso, desistir de utilizarla. Sin embargo, la vida tiene mucha consonancia con el tema del amor, que es cosa seria e importante y que, por tanto, se tiene que rescatar de quienes se lo han apropiado para adornarlo de tibieza, blandura, debilidad¹⁴⁰.

Esta confusión está profundamente arraigada y distorsiona la mirada a las relaciones humanas. La fijación de la mirada en el sentimiento no oculta la realidad más profunda del amor, que como dice BUBER es metafísica y metapsíquica¹⁴¹.

El amor es la intencionalidad total de un ser hacia otro ser, es tendencia hacia el otro. La persona es ontológicamente capaz de amor porque está dotada en la raíz de su ser más íntimo para salir de sí y volcarse hacia algo o alguien que es fuente de delectación.

El amor es, al fin y al cabo, una estructura fundamental de la existencia. Es decir, mientras una virtud es un hábito adquirido, el amor es una disposición ontológica que puede ser cultivada, que precede a toda virtud y que tiene su origen en el hecho de que la persona es una esencia abierta llamada a su propia perfección¹⁴².

El amor tiende siempre al sumo bien, que incluye el bien propio y el bien de los seres amados. PLATÓN concibió el eros como la atracción, aspiración o tendencia de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto, de la pobreza (“penia”) a la

¹⁴⁰ Vid. Méndez, J. “La filosofía del amor” en Fernández, V. M. y Galli, C. M. (coord.) *Eros y Agape: Comentario a Deus Caritas Est*, Madrid, 2008, págs. 99 a 120.

¹⁴¹ Solares, C. “Antropología y psicología en Martín Buber”, *Antonianum*, N°. 2, Universidad Pontificia Antonianum, Roma, 2011, págs. 307 a 318.

¹⁴² La persona, como diría Marcel, no es un ego sum (soy), sino más bien un ego sursum (sobre-soy), un ser que asciende sobre su ser para ser más. En esa aspiración a elevarse más allá de su ser presente la fuerza ascensional la pone el amor.

abundancia (“po-ros”). Esto explica que el dios de ARISTÓTELES sea objeto de amor que lo atrae todo hacia sí, pero no un dios amante, pues eso implicaría imperfección y carencia. Sin embargo, el cristianismo introdujo una revolución; vino a invertir el movimiento amoroso. La persona despertó a lo real, como bien lo deja entrever TOMÁS CALDERA, primaria comunidad que funda toda posibilidad de comunicación y comunión, para tener la experiencia de las personas, de otros sujetos humanos. Se encontró a otro ser humano ¹⁴³.

El amor de lo inferior a lo superior, naturalmente, prosigue. Pero sobre él se revela otro amor, ágape o caritas, que es —al revés— amor de lo superior a lo inferior, de Dios a los hombres. Antes el amor —movimiento en sí mismo neutral desde el punto de vista ético— se justificaba, se hacía bueno, por su tendencia al bien: ahora es el bien, es el grado de bondad el que se mide por el grado de amor, por el grado de caridad. Lo mejor, lo verdaderamente bueno, es el amor¹⁴⁴.

La persona gracias a la experiencia amorosa descubre la riqueza desbordante de su ser y desde esa superabundancia experimenta que su felicidad, crece con la felicidad de los seres que le rodean, verifica que su riqueza ya sólo puede crecer en los demás, que el don es ganancia y la generosidad expansión de sí mismo. El amor así entendido, como ágape, se manifiesta como tendencia espontánea al derroche universal de sí mismo y ello permite reflexionar sobre si reside o no en la Regla de oro, vale decir, si esta es una de sus manifestaciones¹⁴⁵.

Lo que se plantea es saber por qué no permanecer en una simple lógica de equivalencia y de reciprocidad. Ahora bien, al funcionar como sistema de intercambio, se despliega sobre el fondo de una disimetría primera que la Regla de oro debe corregir, mediante el establecimiento de una percepción de reversibilidad o mutuo endeudamiento. Algo que sigue siendo, a pesar de todo, un riesgo mortífero. En cambio, la superabundancia es una fractura de la lógica de la equivalencia. Es supraética, tal como lo expresa VILLAGRAN MEDINA, en el sentido de que depende de la ética, para hacer sitio a lo imprevisible del

¹⁴³Tomás Caldera, R. “La reducción al amor” en *Metafísica y Persona*, Nº. 1, Universidad de Málaga, 2009, pág. 43.

¹⁴⁴Ochoa Arias, A y Jerardino Wiesenborn, B. *La economía del conocimiento una exploración desde el concepto del Don*, Eduweb, Nº. Extra 7, Madrid, 2013, págs. 15 a 36.

¹⁴⁵ Pero ciertamente no es exclusiva del amor la dirección hacia el núcleo único e irremplazable de la otra persona, sino que también se hace presente en actitudes como el agradecimiento, el perdón o el prometer y en general en todas las formas de donación, en que la persona se hace manifiesta como don de sí misma a otra persona.

exceso o superabundancia. Abre a un mundo que escapa a la lógica de lo contable, pues resulta una brecha en la economía del intercambio y de la equidad, y hace advenir una realidad que llega por añadidura, exactamente como lo incalculable de una gracia¹⁴⁶.

La sobreabundancia no puede ser exigida, tal como se ha indicado, ni esperada. Es algo que adviene gratuitamente, y, así, revela que la lógica de la equivalencia no es el instante último de la acción¹⁴⁷. De modo que, en efecto, la verdadera donación se encuentra desligada de un recibir algo a cambio¹⁴⁸. Al alba de la vida, según GRASSI, más allá de toda venida al mundo, las palabras y los gestos significan una donación a fondo perdido; no se exige nada a cambio¹⁴⁹.

La existencia humana tiene su fundamento en un don puro, anterior a todo intercambio. La posibilidad inaudita de ser sujeto de un acto sobrabundante supone haber sido precedido. Existe, así, una donación cuya potencia vital puede encontrarse en cada persona, a fin de dirigirla a otro distinto de sí mismo¹⁵⁰. La existencia auténtica supone que la palabra, que pronuncia el nombre personal del sujeto, le llama y proporciona una identidad subjetiva. El don primero es ofrecer a un niño vivir una vida de la que no es previamente deudor.

Hay que evitar, en todo caso, jerarquizar la ética de la Regla de oro y la supraética de la sobreabundancia. Ello, según una lógica virtuosa, en la que se pasaría de un registro al otro, gracias al suplemento de la ascesis y a la renuncia de la persona a sí¹⁵¹. Si bien,

¹⁴⁶ Villagrán Medina, G. “La lógica del don en economía. La aportación del magisterio social de la Iglesia” en *Proyección: Teología y mundo actual*, Nº 262, Granada, 2016, págs. 335 a 346.

¹⁴⁷ Esta liberalidad o plus no significa un «menos» para el donante, como si se tratara de un juego de suma cero donde uno pierde lo que entrega, sino un magis, en terminología ignaciana. Quien da no pierde algo que no vuelve a poseer, no estamos en el orden del tener o poseer sino del ser y acrecentar. El donante incrementa su valor de ser porque en su servicio no sólo da parte de sí mismo, sino que incrementa o acrecienta sus posibilidades de ser al plantear el servicio como dar-de-sí.

¹⁴⁸ Vid. Martínez-Echevarría, M. A. “Don y desarrollo, bases de la economía”, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 42, Fasc. 1, Pamplona, 2010, págs. 121 a 138.

¹⁴⁹ Grassi, M. “La Regla de Oro, entre el amor y la justicia. Signaturas políticas y Teológicas en la ética de Paul Ricoeur” en *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, Vol. 59, Nº. 167, Bogotá, 2017, págs. 171 a 194.

¹⁵⁰ Posiblemente en este ámbito, el psicoanálisis ha hecho prestar una atención particular en el papel del lenguaje, que constituye la diferencia entre la reproducción animal y la procreación humana. El nacimiento de un ser humano no puede reducirse nunca a un proceso biológico. Supone el poder de un sí que hace vivir y abre el camino al ser humano.

¹⁵¹ De Dios Larrú, J. “La lógica de la sobreabundancia”, Pérez-Soba Diez del Corral, J. J., García de la Cuerda, A. Castaño Félix, A. (coord.) *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam: la fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez*, Madrid, 2010, págs. 551 a 562.

según se ha mostrado, el dar como te ha sido dado –supraético- no se asimila con el axioma de la reciprocidad¹⁵². Tampoco consiste lo supraético en lo heroico, en un hacer todavía más, que va más allá de la reciprocidad y de la Regla de oro. La economía del don es potencia del don primero, efectuación posible, en dirección a otro distinto de sí¹⁵³.

Intercambio y don no se excluyen, sino que, por el contrario, se reclaman entre sí. De hecho, se corrigen entre el uno al otro. La sobreabundancia resiste la pretensión de ultimidad de la Regla de oro, ya que sostiene que el espacio ético se mantiene abierto, sin posibilidad alguna de cerrarse sobre sí. Mas, sin embargo, la lógica del don no puede anular la cotidianidad de las relaciones humanas, ni la exigencia de justicia formalizada en la Regla de oro.

Por otra parte, en cuanto, en efecto, la economía del don constituye una fractura de equivalencia, no puede convertirse en un principio social o político colectivo. “Instituir” esta sobrabundancia, por ejemplo, la del amor a los enemigos, como nueva ley, frente a la antigua, supone adulterarla. Así, la sobreabundancia evangélica no constituye tanto una regulación de la vida cotidiana de las personas, cuanto cierta posibilidad, igualmente cotidiana de las mismas, posibilidad singular y comunitaria, siempre abierta y nunca decidida por adelantado. Regla de oro y economía del don se corrigen, recíprocamente. Evitan las derivas del abandono de cada una de las dos a sí misma.

Ante la pregunta por el modo cómo se sostiene la posibilidad de la justicia distributiva en la sociedad, la respuesta parte por dilucidar los dos pilares, sobre los cuales se asienta la idea de justicia. El concepto de distribución, confiere una base moral a la práctica social de la justicia, como regulación de los conflictos; la sociedad es vista ahí en efecto, como un lugar de confrontación entre socios rivales; la idea de justicia distributiva abarca todas las operaciones del aparato judicial, dándoles como finalidad la de mantener las pretensiones de cada uno en límites tales, que la libertad de uno no afecte la del otro.

En cuanto a la igualdad, igualdad aritmética de los derechos, igualdad proporcional de ventajas y de responsabilidad es en un reparto desigual, marca, a la vez, la fuerza y los

¹⁵² Abduca, R. “La reciprocidad y el don no son la misma cosa” en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 26, Buenos Aires, 2007, págs. 107 a 124.

¹⁵³ Balazote Oliver, A. “La economía del don” en Ramos, M; Valverde, S, y; Balazote Oliver, A. (coords.) *La antropología y el estudio de la cultura*, Editorial Biblos, Vol. 1, Buenos Aires, 2006, págs. 89 a 102.

límites, incluso de la idea más alta de justicia. En efecto, la igualdad de los derechos, completada por la igualdad de oportunidades, es ciertamente fuente de cohesión social¹⁵⁴.

Antes de entrar en algunos elementos críticos, que abrirán la continuación de este recorrido, se debe proceder a resumir brevemente lo esencial de lo que se ha establecido como la tensión ricoeuriana entre la ética y la supraética. Se propone pensar la formalización de un principio capaz de someter a normas el espacio social y cultural de un vivir juntos, pero afirmando al mismo tiempo, en la línea señalada por FLÓREZ MIGUEL, su no clausura en nombre de un régimen que rompe con la sola reciprocidad propia del mundo de los semejantes¹⁵⁵.

En tal sentido, se afirma que se ha de mantener juntos el sistema de intercambio y su carácter de norma imperativa, y el registro del don, que encuentra su potencia propia en el puro recibir de una donación originaria de la existencia. Mantenerse en el mundo y cargar con el afán del bien consiste en permanecer en esa tensión en que la vida no es sólo un pensamiento, sino una tarea práctica que se debe retomar incesantemente. Se ve, así, cómo la Regla de oro supone la capacidad humana de considerar al otro como semejante, insertar al otro en el eje imaginario de una “especularidad”, que es un resorte del acto de querer el bien. La posibilidad de aprehender al otro como otro yo—mismo constituye el motor de un actuar, cuya fórmula es la Regla de oro. Por otra parte, el gesto supraético se encuentra sustentado y puesto en movimiento en un eje diferente que, referido a un don imaginario, opera una donación que no retrocede hacia el donante, que forma parte del exceso y que no entra en ninguna lógica contable. Habría en tal sentido una justicia que sobrepasa la justicia¹⁵⁶.

La opción nunca está tomada del todo, sino que tiene que ser tomada de continuo en el seno de una tensión entre la regla general y el juicio en situación.

La medida buena es el equivalente de la Regla de oro, pero en ciertas ocasiones la sin medida es la medida buena. Se produce entonces una desmesura del don, no en el sentido de una extensión de la medida que permanecería en una misma continuidad lógica, sino

¹⁵⁴ Cfr. Ruiz Miguel, A. “Concepciones de la igualdad y justicia distributiva” en *Estado, justicia, derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, págs. 211 a 242.

¹⁵⁵ Flórez Miguel, C. “La última filosofía de Ricoeur” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N° 34, Salamanca, 2007, págs. 263 a 296.

¹⁵⁶ Cfr. Godelier, M. “Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar, sino que hay que guardar: una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss” en *Hispania: Revista española de historia*, vol. 60, N° 204, Madrid, 2000, págs. 11 a 26.

más bien en una renuncia a la medida, en nombre de un gesto que ya no entra en lo que puede ser.

Si la referencia se realiza en torno al don originario del imperativo, entonces, el sujeto se encuentra requerido por el “tú debes” de la Regla de oro, que obliga a practicar la equivalencia y se encuentra remitido todavía al “tú debes” del don, que viene por añadidura.

Se debe poner el énfasis en el vínculo entre el don y el acto, en el sentido amplio en que el movimiento que va del recibir al dar cambia de registro. No se trata de un incremento del esfuerzo sino de un dejar ir hacia otro lo que se ha recibido. Es decir, dejar que trabaje en cada persona la potencia subjetiva del don y produzca los frutos posibles. No se trata de un hacer, aún cuando el único reto sea el actuar, sino de la capacidad de extraer el acto del poder de ser que ofrece el puro recibir del don.

Dejando de trabajar en cada uno el don, volviendo a él incesantemente, se puede llevar a cabo una donación que viene de más arriba de la vida personal y que va más lejos que la misma. A fin de ilustrar tal punto se puede tomar el ejemplo del perdón, al cual se ha hecho referencia. Cuando éste se hace posible, el perdón no constituye, de hecho, un hacer, sino más bien un dejar actuar en la persona algo que no es natural ni evidente. No hay aquí ningún mérito, puesto que el don es únicamente, en un momento dado, trabajo del otro en cada uno a través de una suspensión de la justicia.

Aquí se abre, no el espacio de un heroísmo sacrificial, reservado a algún ser fuera de lo común, sino una imposibilidad increíble para todo sujeto referido para un don inaugural que no está sometido a nada. La grandeza de la supraética consiste en ser una experiencia profundamente humana, propuesta a todos, sin esplendor, inscrita en lo ordinario de la historia y de la vida¹⁵⁷.

La remisión a una donación originaria de la existencia está pensada en función del simbolismo de la creación y los mitos del comienzo. El sujeto es auténticamente humano si se apoya en un don que hace caduco el hecho de tener que legitimar su propia existencia. El que no haya legitimación de la existencia no debe ser considerado como una carencia o una ocasión para desesperar, sino como algo que da sentido a la vida.

¹⁵⁷ Cfr. Walton, R. “El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia” en *Pensamiento y Cultura*, Universidad de la Sabana, vol. 13, N° 2, 2010, págs. 127 a 140.

La cuestión, no obstante, lo reiteramos, es saber si el ser humano puede llegar a vivir como sujeto del ágape, es decir, de un don que se entrega a fondo perdido¹⁵⁸. Pues, este don recibido no se agota en sí mismo, es una potencia viva que puede ir más allá en dirección a otro. Con otras palabras, el don no es algo que se tenga que devolver al donante, sino algo que ha de vivirse. Esto, vertiendo hacia delante de cada uno, en la propia historia, el poder de ser. El don recibido cambia de esta manera la visión, el alcance del dar tal como se ha recibido.

12.- Algunas consideraciones en torno al don.

ESQUIROL, al referirse al don, emplea la metáfora de la casa como una concavidad del cobijo, de la misma manera que el cuenco formado con las manos lo es del propio don. El tejado de la casa, prosigue, se parece a la figura de las manos juntas mirando hacia abajo; mientras que las palmas vendrían a ser el techo, el cuenco se hace con las manos juntas hacia arriba. Con el cuenco se da y se ofrece, con el techo se guarda y se ampara. El cobijo lleva al don. Se da en casa y se sale de casa para dar. Es efectivamente la casa lo que acompaña, ya sea como condición o como intención al don¹⁵⁹.

Con esto queremos señalar que las discusiones sobre el don no pueden limitarse a la especulación abstracta, más o menos sofisticada. Darse es servir a los otros de alimento, de compañía, de ternura o de cobijo. Sin duda que el don contribuye a la perseverancia y la repetición, reflexiona ESQUIROL, mediante la caridad del que da lo que tiene y lo que no, y sigue participando en esa experiencia de vida, dando vida. Asimismo, cuando se trata del don los filósofos quieren ser los más generosos. El único don verdadero es, a sus ojos, el don sin vuelta¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Posiblemente, el ámbito de una religión que reflexiona sobre Dios como persona, sea un ámbito por antonomasia en el que se puede ofrecer al ser humano un don que es el don por el don, y en el que el ser humano por su parte, si bien puede ser objeto del ágape, no está sujeto al mismo.

¹⁵⁹ Equirol, J.M. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado, Barcelona, 2015, pág. 47.

¹⁶⁰ Domingo Moratalla, A y Domingo Moratalla, T. “Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea” en *Veritas: revista de filosofía y teología*, N°. 28, Madrid, 2013, págs. 41 a 62.

La donación se ha convertido, en fin, en una de las categorías centrales de la ética contemporánea. Emerge, con fuerza, en la medida en que parece transformarse, agotarse o eclipsarse el paradigma individualista.

AGUSTÍN y TOMÁS DOMINGO opinan que el atractivo de la donación como categoría nace de reflexiones filosóficas o paradigmas metodológicos que consideran insuficiente la primera persona en su fórmula más atomística: el individuo¹⁶¹. En cierta medida, en la actualidad, se está ante una realidad filosófica, el agotamiento de una filosofía lastrada por el “yo blindado” y atraída por un “yo poroso”, pero la incertidumbre resulta ser una invitación a intentar sino clarear, al menos reflexionar.

Existe una desproporción entre el amor, ámbito propio del don y la justicia, esta desproporción explica dos niveles para la reflexión. El primero de ellos implica una ética de la donación, en la cual como relata AGUSTÍN DOMINGO emerge como disponibilidad, un cierto cuidado incondicional pero a su vez muy personal, una responsabilidad asimétrica que el propio autor denomina tan sólo como amor¹⁶². La fuerza de este se fundará en la economía del don:

<<La economía del don desborda por todas partes la ética. El amor al prójimo, bajo su forma extrema de amar incluso a los enemigos, encuentra en el sentimiento supra-ético de la dependencia del hombre-criatura su primer vínculo con la economía del don. El amor es supra-ético, es decir, forma parte de la ética y, a su vez la desborda. Forma parte de la ética, porque supone una praxis social donde hay amigos y enemigos, próximos y lejanos. Desborda la ética, porque la economía del don desarrolla una lógica de la sobreabundancia>>¹⁶³.

A pesar de tal riqueza, no tan sólo ética, sino que también ontológica, el individuo pareciera estar cercado en un castillo de cristal, impuesto por la sociedad, ya que sólo lo considera en función del sistema del intercambio y del precio. Por ello, se buscan modelos o sistemas filosóficos que descentran al individuo y lo resitúan, filosofías que lo plantean

¹⁶¹ Domingo Moratalla, A y Domingo Moratalla, T. *Ibíd.*, pág. 42.

¹⁶² Domingo Moratalla, A. *Democracia y Caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*. Editorial Sal Terrae, Santander, 2014, pág. 156.

¹⁶³ Domingo Moratalla, A. *Ibíd.*, pág. 157.

abierto no sólo a lo otro (cosas y objetos) sino al otro (al tú), a los otros, vinculado con otros, religado con otros y endeudado con otros¹⁶⁴.

La donación remite entonces a la posibilidad de preguntarse por la naturaleza del vínculo y la relación¹⁶⁵. En este sentido, un uso crítico y reflexivo de la donación no es tan fácil como a primera vista pudiera parecer; no puede reducirse al don sin retorno, propio de una carrera por la generosidad donde el pensamiento reflexivo quiere ser el primero en promover un pensamiento sobre la donación y sus consecuencias a nivel antropológico, ético, sociológico, económico y político.

Aunque la acción de dar (don - acción) no esté medida por imperativos, normas o deberes, la aceptación o respuesta del “contra-don” al don primero establece un dinamismo relacional de ajuste y simetría, que abre la puerta para plantear cuestiones fundamentales de la ética (como la deuda, el sacrificio o el denominado don ceremonial para explicar el origen de la sociedad). Este intercambio ayuda a plantear las dinámicas del reconocimiento, la mutualidad y la reciprocidad.

El don altera y cuestiona relaciones humanas objetivadas, reificadas, formalizadas y rutinizadas, impide que el orden de los objetos sea comprendido al margen del orden de los sujetos. Pero el orden del don no incluye únicamente el orden de la cosa u objeto donado sino el orden de la relación¹⁶⁶.

Para MARIÑAS, quien estudia la idea de don desde una perspectiva más sociológica, la experiencia y verdad del mismo, se encuentra a medio camino entre la facticidad del interés utilitarista y el absoluto desinterés del sacrificio. Aunque no pueda desentenderse de la facticidad de los objetos o relaciones, la donación está al servicio de los sujetos de la relación¹⁶⁷.

La donación genera una relación interesada. Tal interés no es siempre por el retorno o contra-don, sino que puede ser en función de una responsabilidad por el otro. Con ello

¹⁶⁴ Domingo Moratalla, A y Domingo Moratalla, T. *Ibid.*, pág. 42.

¹⁶⁵ Precisamente, las formas de explicar este vínculo son determinantes para interpretar los hechos sociales, la acción humana y, sobre todo, las dificultades para reducir la intencionalidad a categorías estrictamente naturales, fácticas o mecanicistas. En este contexto, emerge con fuerza no sólo una filosofía relacional que arranca del personalismo comunitario, sino una sociología relacional con capacidad para influir decisivamente en la construcción de una economía del bien común.

¹⁶⁶ Aun pudiendo ser un objeto (sometido al orden de las cosas que se usan, producen y compran/venden), el ser del don no es el de ser un objeto. No es irrelevante la identidad de los sujetos en el intercambio, no se produce sólo un intercambio de objetos equivalentes (don/contra-don) sino un intercambio de relaciones y vínculos. Hay una dimensión simbólica, interpersonal y narrativa, desde la que se debe interpretar la dimensión fáctica del don.

¹⁶⁷ Vid. Marinas, J - M. *La ética del don y la comunidad política*. Cit.

aparece la distinción entre un don utilitario o interesado (en el sentido de esperar la devolución, o contra-don) y un don auténtico o des-interesado.

Será desinteresado el don que vuelca la relación (inter-esse) hacia el otro, para responsabilizarse y hacerse cargo de él sin esperar nada a cambio (des-inter-es). El beneficiario es libre de aceptar o rechazar el don que se le ofrece, ante él se genera un espacio nuevo, una realidad nueva que tiene el carácter de acontecimiento. El don no niega la libertad, sino que la vincula, humaniza y personaliza, genera un espacio de humanización y personalización. Hace que la libertad no sea algo neutro¹⁶⁸.

El dinamismo de la donación no sólo tiene capacidad para crear alteridad y reciprocidad, sino para generar singularidad personal de un tú. La filosofía del don permite acoger la diferencia del otro como si imprimiera un sello en el yo, como si al dar-se o dar algo al otro permaneciera abierto a su misterio y sorpresa. Acoger al otro no sólo significa recibir pasivamente a un tú singular y diferente, significa mantenerse abierto y recrear la propia identidad, contando con la sorprendente, misteriosa y a veces desconcertante singularidad del tú.

El amor verdadero no se dirige al yo ajeno a costa del abajamiento de los otros yoes, sino que apunta al yo singular abierto y enriquecido relacionalmente en la comunidad con los otros yoes personales, como corresponde a su humanidad¹⁶⁹.

El acto de co-ser personal es un don creado. Ahora bien, si la creación es la donación del ser, el ser creado se dobla en dar y aceptar. Sin ese doblarse la co-existencia no sería radical. Ya se ha dicho que la persona es un don gratuito. Es un ser creado, ello implica aceptación, una aceptación del ser. Esta aceptación se traduce inmediatamente en dar,

¹⁶⁸ El don auténtico y verdadero se dirige al otro por él mismo, porque tiene un valor en sí, no para cancelarle su libertad. Mientras que el falso don o don inauténtico no genera un espacio de libertad, el don auténtico supone una intencionalidad servicial, oblativa y desinteresada. Además de transformar la libertad del destinatario, también transforma la libertad del donante. No se dona arbitrariamente, no se dona por el simple hecho de donar. El amor desinteresado, el cuidado incondicional o el servicio hacia el otro «como otro» afectan positivamente la libertad del donante, la expande y supone un incremento de su ser. El amor, el cuidado o el servicio son razones que estructuran una arqueología (causas) y una teleología de la donación (metas), estructuran el por qué y el para qué.

¹⁶⁹ Así como cuando se trata de las acciones moralmente relevantes lo que se quiere es el bien moral universal en la acción que se realiza singularmente, al amar a alguien con benevolencia lo que se está amando no es su yo consciente aisladamente, sino al hombre o mujer que transparecen realmente con tales o cuales rasgos singulares conscientes e inconscientes. Pues si es cierto que no hay la persona como universal, sino sólo personas singulares, tampoco hay, de modo inverso y complementario el yo sino es como un yo humano, que reconoce su humanidad también en los otros yoes.

porque la persona no es que reciba un don, sino que ella misma es un don. Por ello, la persona tiene que corresponder al don, aceptarlo y aceptarse como tal.

Aceptar es una “actitud donal”, o sea, es también un don, porque implica la acogida del don como don y, por consiguiente, el agradecimiento y la correspondencia. La consecuencia es que al sostener que la persona es dar pone de relieve el amar. Se dice que amar es trascendental o que se convierte en tal en el ser personal, porque el sentido más alto del ser es dar, pero se acentúa en el dar-se.

Al alcanzar el ser personal se entiende la trascendentalidad del ser según su carácter puramente abierto. La persona es en tal sentido, un co-acto de ser porque equivale a dar y porque dar sin aceptación no tiene sentido¹⁷⁰.

Dar y aceptar constituyen el amar de manera donativa, pero no bastan; hace falta un tercer término, porque el dar y el aceptar comportan el don. En la persona, el amar está en el orden del acto de ser, y por ello es superior al amor de deseo o a su versión sentimental. El amar como trascendental es superior al bien trascendental.

El donar es la actividad vital más perfecta, mejor aún, es la plenitud de la acción vital o de la vida en plenitud. El don personal ha de ser constituido, porque es esencial, cuando toda la actividad de la persona se entiende como un don, la existencia adquiere sentido donal, toda la actividad biológica, todo el producir, son mediados donalmente por el destino mismo y así se alcanza una perfección que está por encima de las posibilidades naturales, obteniendo la plenitud de la vida, la plenitud donal¹⁷¹.

¹⁷⁰Corazón, R. El pensamiento de Leonardo Polo, Ediciones Rialp S.A., Madrid, 2011, pág. 193 a 203.

¹⁷¹ Vid. Falgueras Salinas, I. “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo” en *Anuario filosófico*, Vol. 25, Nº 1, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992 (ejemplar dedicado a: Leonardo Polo, Filósofo), págs. 55 a 100.

CAPÍTULO II: CONSIDERACIONES SOBRE LO JUSTO COMPASIVO EN LO ÉTICO Y LO POLÍTICO.

1.- Navegantes en la finitud

La persona no es un “que” sino un “quien”. Además, se sabe finita, por el hecho de haber comenzado a existir y de tener que dejar de hacerlo. Así, la vida aparece como un constante pensar y repensar, como un incesante hacer, rehacer y deshacer, “como un inevitable viaje al pasado y una proyección hacia el futuro, como un ineludible padecer”¹⁷².

“Finitud” significa, entre otras cosas, también, que se irrumpe en un mundo que no se elige ni se puede controlar. Todo lo cual se acentúa con el saber que nadie puede crearse a voluntad y que, además, no se vive al margen de los demás, fuera del modo personal.

Por la finitud, la vida humana es biografía, vida narrada, identidad narrativa. Una vida humana, o una vida que ha sido vivida en términos personales es una identidad heredada en busca de un sentido. Esta es siempre frágil y está amenazada por el sinsentido, “una amenaza que puede surgir en cualquier momento, Y, en tal caso, en la ausencia de sentido, la vida resulta invivible; por eso, ha de ser narrada. Para ser fuente de sentido, tiene que ensamblarse en un relato”¹⁷³. Un relato siempre será interpretable. Un relato es, por antonomasia, hermenéutico.

La existencia es finita, y lo que alude a ella está implicado en una situación y en una temporalidad, que no significa necesariamente una clausura sino que un devenir continuo, una marea de continuidad. Requiere de concreción y de singularidad. Si es verdad que no hay nada absoluto en la vida personal, entonces, no hay existencia al margen del paso del tiempo.

En la interpretación se comienza a descubrir una primera expresión de la presencia inquietante de la finitud, pero que al existir en ella se vuelve íntima y se acoge también lo personal. Si, inevitablemente, se interpreta el mundo es porque tal carece del carácter absoluto; se está en permanente tensión hacia él.

¹⁷² Mèlich, J. C. *Filosofía de la finitud*, Herder Editorial, Barcelona, 2012, pág. 36.

¹⁷³ Mèlich, J. C. *Ibid.*, pág. 36.

Desde esta perspectiva, afirma MÉLICH que no hay un sujeto sustancial que se realiza en la historia, sino que todo lo que se puede afirmar de la condición humana tiene lugar en una historia. Historia que se encuentra inmersa en un ámbito narrativo, que puede ser interpretado, y, por lo tanto, se trata, en definitiva, de un tejido de interpretaciones. “La misma condición finita del ser humano no tiene sentido sin hacer referencia al tiempo y al espacio concretos, porque la finitud también tiene que ser interpretada y vivida”. Esta narración acaece en un tiempo y lugar precisos¹⁷⁴.

Todo lo existente, en cuanto existencia vivida, es interpretable. Esto quiere decir que también puede dar lugar a otros ámbitos, espacios, situaciones, narraciones, que no tienen por qué ser reales, pero que nunca dejarán de ser interpretables.

La interpretación interpreta aquello que puede tener varios sentidos, varios lenguajes, y la finitud es de esa naturaleza. Por ello, la finitud comprende la posibilidad de una hermenéutica existencial. Esto, por cuanto toda existencia se despliega en un tiempo y se interpreta cuando ya ese tiempo se agota, cuando ha acontecido y se busca el sentido de dicho acontecimiento. Vivir es interpretar, afirma MÉLICH; es asumir la precariedad, la fragilidad, la vulnerabilidad; asumir un cierto riesgo, una cierta aventura, una cierta inseguridad. La persona necesita interpretar porque vive, se sitúa en una contingencia que es ostentosa en incertidumbre y miserable en certeza. Es un riesgo interpretar, pero también resulta ineludible; de lo contrario, resulta imposible el comprender¹⁷⁵.

Hablar supone reinterpretar, porque nunca se interpreta de una manera pura, sino que siempre desde una tradición simbólica. Interpretar es leer el pasado desde el presente, uno que anticipa un futuro, la posibilidad de ser de otra manera, diferente, aunque nunca del todo diferente. La verdadera vida es principalmente hermenéutica, porque lo propio de la persona es no tener nada propio; su definición es la falta de esto¹⁷⁶.

<<En este tejido de interpretaciones –muy a menudo contradictorio-, en el que acaece la vivencia personal y contingente, aparece una figura que muestra una nueva forma de la presencia inquietante de la finitud: el otro. Por eso, el tejido de interpretaciones es también un tejido de relaciones. La finitud se expresa en la necesidad ineludible de dar y recibir>>¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Mèlich, J. C. *Ibíd*, pág. 44.

¹⁷⁵ Mèlich, J. C. *Ibíd*, pág. 45.

¹⁷⁶ La persona requiere reinventarse, construirse, llegar a ser. Mélich afirma que nunca podrá haber una interpretación absoluta, definitiva, última. Toda interpretación es y debe ser revisable, porque de no ser así nos encontramos en un final de partida. La interpretación es infinita precisamente porque cada interpretación es finita.

¹⁷⁷ Mèlich, J. C. *Filosofía de la finitud*. Cit., págs. 47 y 48.

La finitud es un llamado al don; pero el don es la antesala a la infinitud que no se agota, al contrario, que se multiplica.

Siempre que se encuentra implícita la interpretación, se encuentra implícita la educación. Toda educación es, de una manera u otra, una relación. Y esta relación con los otros es el lugar en el que cada uno de los seres personales puede encontrarse acogido o amenazado. A priori, el otro no es ni una amenaza ni un amigo o enemigo; por eso, puesto que la relacionalidad humana es imposible de eludir, la inseguridad que se siente ante los otros también lo es¹⁷⁸.

Lo anterior puede conducir a que quien interpreta se vea afligido en su fragilidad, respire y experimente inseguridad, pero si bien en un primer momento esto puede estimarse difícil de soportar, la consecuencia radical sería la renuncia a interpretar y adentrarse en los bosques propios del sentido de la existencia, además habría también un descuido en el cuidado del tejido relacional. Pero, entonces, el miedo consume y provoca el vivir de manera ignorada; es decir, sin intención de interpretar la propia existencia a la luz del otro, quien le da sentido a la interpretación que puedo realizar de la cotidianidad. Ello, por cuanto, algo, para que sea cotidiano, requiere ser además de frecuente, ser relacional, debido a que, en gran medida, lo cotidiano es social.

Si se rechaza lo cotidiano, como relación que posibilita tejer varias interpretaciones de la vida personal y de otras personas, se provoca una situación que no tiene sentido de narración, sino de desprecio a la palabra, como puede ser un fundamentalismo, de cualquier tipo que sea. En este olvido de dar argumentos razonables que acojan también el sentido del otro se palpa el peligro de narrar el relato de la vida sin claridad alguna, la luz de lo frágil es la llama de la necesidad compartida. Lo que sitúa, en este caso, en la absolutización del ser humano, porque previamente se ha despreciado la finitud que es vulnerable y que por ello requiere de los demás. Pero, además, de esta vulnerabilidad puede también estimarse que la finitud es bella.

Lo es por su constitutiva estructura; lo es también por su dinamismo y fluir temporal. La finitud se patentiza en la mutabilidad, la inconsistencia y la no-simultaneidad de su ser, mas bien en perpetua fuga. Por ello, lo finito e infinito contrastan vigorosamente aquí. De tal modo que, no siendo pleno lo finito, al ser temporal, requiere de una sucesión en el

¹⁷⁸ Mèlich, J. C. *Ibíd*, pág. 48.

tiempo para seguir siendo, y esa sucesión es bella, en palabras de UÑA JUAREZ, por cuanto requiere de una armonía totalmente integrada para ser continua; su armonía es plena¹⁷⁹.

La filosofía de la finitud, según MÉLICH, está contra de cualquier absoluto. Ello, porque sostiene que la persona se encuentra en un mundo que no ha escogido, que ha heredado una gramática, unos roles, mitos, rituales y que, en todo caso, sólo puede revocarlos parcialmente; porque ha recibido una lengua materna, y porque está rodeado bien o mal de otros. Su vida, su identidad, se construirán en función de la calidad de las relaciones que establezca con ellos. Tanto la presencia como la ausencia del otro es fundamental en toda vida¹⁸⁰.

Si la relación que se establece con el otro es una relación de responsabilidad, de compasión, de cuidado, en la que es el otro el que llega a ser prioritario, se dirá que existe una relación ética. Al ser consciente éticamente de la presencia del otro, se asume una responsabilidad para con su existencia, su interpretación y la que pueda hacer el ser personal de él y con él. Esto implica entenderle como imprescindible, esencial, un don existencial.

La interpretación del otro requiere, para que sea cabal y plena, que el otro se dé a sí mismo. De todas maneras, la interpretación que anhela quitarle el velo a la existencia personal, descubriendo sus sentidos, es interpretación donativa.

Además, es esta relación ética con el otro la que, al mismo tiempo, limita la interpretación.

<<Si el ser humano sólo fuera interpretación y no relación, aún cuando la interpretación pudiera ser portadora de sentido, este no sería un sentido ético, porque la humanidad no se establece a priori ciertamente, sino en función de cómo se recibe al otro, en función de cómo se responde de él>>¹⁸¹.

¹⁷⁹ Uña Juárez, A. “Agustín: la finitud bella” en *Revista española de filosofía medieval*, N° 3, Madrid, 1996, pág. 180.

¹⁸⁰ Cfr. Esquirol, J. M. “Finitud y duración” en *Convivium: revista de filosofía*, N° 25, Barcelona, año 2012, págs. 209 a 220; Ramírez Guijarro, A. “¿Teodicea o finitud?” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 71, N° 268, Madrid, 2015, págs. 989 a 991.

¹⁸¹ Mélich, J. C. Cit., pág. 49.

A su vez, la ética requiere de una relación que se interpreta y se hace a la luz de la responsabilidad, del don, de la alteridad. Esta sólo puede ser aprendida mediante el testimonio de otro, que se regala, se da, y ello lo hace dando vida, lo hace aconteciendo¹⁸².

El acontecimiento puede dar pie a una ética razonable, pero desde una razón cálida y personal¹⁸³, tal como ha manifestado de forma categórica y muy clara DÍAZ.

“Una razón cálida afirma el primado de una voluntad capaz de construir no sólo “ideaciones” (ideas), sino también “idealidades” (utopías), sin ceder por principio al poder de lo ya dado”¹⁸⁴. La razón cálida habitaría el hogar de lo acontecido en la experiencia profética y dialógica, el acontecer personal del encuentro.

El acontecimiento, que provoca la respuesta ética, es contingente, indisponible; está fuera del personal alcance. No se puede decidir cuándo ni cómo sucederá. Todo lo contrario, es el acontecimiento el que decide, el que rompe, el que obliga a replantearse todo, a repensarlo todo.

La presencia/ausencia del otro es un acontecimiento que se interpreta con cierta inseguridad, porque el sentido que regala viene envuelto en una pregunta que reclama. Si respondo a favor de la relación personal, si construyo un tejido de interpretaciones que acojan al otro, entonces se estará dando una respuesta ética. He aquí la ética como don, que, en caso de aplacar un dolor, será compasiva, y en caso de responder a la injusticia que el otro sufre, entonces revelará lo justo como don, que se hará presente como una interpretación que rescata la existencia del existente como prójimo, en el camino de la finitud. La interpretación existencial es un rescate del sentido, no tan sólo del texto narrado por la vida de ese otro, es el rescate de este otro mismo.

La ética, en este sentido, es la respuesta compasiva al otro. Y el otro, en la ética, siempre es un otro concreto, alguien con nombre y apellidos, un ser singular, encarnado, corpóreo,

¹⁸² El lenguaje ético es inexpresable lógicamente, teóricamente. Por eso, la ética queda fuera del mundo, porque todo lo que está en el mundo puede ser dicho y puede ser dicho claramente. La ética está en el mundo, pero es vida, porque es don de lo bueno, de lo verdadero, es don gratuito, don existencial en una finitud que acontece pero que podemos interpretar, en el ensimismamiento, pero sobre todo en las relaciones que acontecen.

¹⁸³ Vid. Díaz, C. *Razón cálida: La relación como lógica de los sentimientos (Análisis y Crítica)*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010.

¹⁸⁴ Díaz, C. *Ibid.*, pág. 87.

un rostro que exhala singularidad. La ética es el rescate de la singularidad, entendida como existencia próxima y personal¹⁸⁵.

La ética es una experiencia personal y, por ello mismo, radical; acontece cuando el ser personal se ve reflejado en su conciencia, pero a causa del otro. En efecto, desde que el ser humano piensa por vez primera en sí mismo, tiene conciencia de su “ser-yo-mismo”; es decir, desde que en el escenario de su memoria se representa la escena donde su existencia se capta como ser único existente pero que prepara la aparición de otros singulares que cohabitarán y compartirán el escenario del mundo acontecido. Su idea de ser persona le surge del análisis fenomenológico de una experiencia personal radical. CAÑAS¹⁸⁶ opina que, el ser humano encuentra en sí, no frente a sí. La razón esencial de su ser-en-el-mundo, mediante la experiencia de su unicidad, esto es ser persona, experiencia de sí unívoca y fundamental, que ya no le abandonará jamás a lo largo de la existencia. Pero esta experiencia de singularidad no se entiende sin la llamada a vivir con otros, a ser en la senda de la alteridad.

Una de las tesis básicas defendidas por MÉLICH¹⁸⁷ es que la identidad surge en las relaciones con los otros y que, por lo tanto, no hay una identidad sustancial. Pero también debe considerarse que no toda relacionalidad es ética. Una relación es ética no sólo si se configura desde la diferencia, sino que asimismo desde la “deferencia”, pero dicha deferencia requiere del reconocimiento, no cualquiera, el personal de querer aprehender de la mismidad, de ese alguien encontrado. Ser deferente es tomarse la causa del otro como causa personal, como causa primera. Ser deferente es responder al otro y del otro, es responsabilizarse del que no tiene poder.

La respuesta ética en cuanto responsable es de acogida; es palabra que acoge el existir del otro como un don, como una posibilidad. Se acoge el pasado y el presente, se acoge el futuro, porque acoger es construir un sentido en la presencia; es darle al otro la posibilidad

¹⁸⁵ El otro siempre es alguien que recuerda y que olvida, que tiene memoria, imaginación y esperanza. Sobre todo, es alguien que ha nacido y que morirá. Y es, desde esta finitud –desde el ser humano encarnado en un tiempo y en un espacio- que hay que repensar la ética.

¹⁸⁶ Cañas Fernández, J. L. “¿Renacimiento del personalismo?” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 18, Madrid, 2001, pág. 160.

¹⁸⁷ Mélich, J. C. *Filosofía de la finitud*, Cit., pág. 96.

de interpretar su vida junto a la de quien le acoge. Su persona es una palabra con sentido, el devenir de ambos es la narración, la biografía personal como proyecto¹⁸⁸.

Ahora bien, este sentido, esta respuesta, que es narrativa, constituye una hermenéutica vivida; pero, también, razonablemente pensada, no como orden inconmesurable, sino que es una invitación a dar razón de escucha a la finitud. Aunque esto siempre teniendo en mente el sentido donativo de la presencia del otro en el ser personal. Un tejido de interpretaciones bajo la modalidad de una comunión de vida personal.

La razón cálida y personal puede, requiere ser compasiva. La filosofía de la finitud que reflexiona sobre lo justo compasivo como don es hija de esta razón cálida; es razonable y sale al encuentro del otro, da razón del tú.

No siempre la ética tiene que responder a la pregunta “¿qué debo hacer?”. Pues, si se acepta este punto de partida, si no se lo pone en cuestión, ya no hay salida, y se necesita encontrar sin embargo un fundamento al deber¹⁸⁹ ¿Dónde descansa, entonces, el deber moral? ¿Qué o quién decide lo que se debe hacer?

Mientras se siga pensando en la ética en términos normativos o imperativos, y más concretamente categóricos, para MÉLICH, no existe la posibilidad de encontrar un fundamento, posibilidad de dar razón de lo justo del actuar personal, en coherencia con la senda trascendental de lo bueno, la vía personal del don. Esto, porque quizás ello implique alejarse de lo “fundamental”, el acontecimiento. Si la ética tiene que responder a la pregunta “¿qué debo hacer?”, habrá que dar cuenta de lo que fundamenta este imperativo¹⁹⁰.

¹⁸⁸ En oposición a ello, Martínez-Sicluna y Sepúlveda, “El personalismo contemporáneo” en *Verbo Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, N.º. 463-464, Madrid, año 2008, págs. 306, manifiesta que:

<<La modernidad presupone una cierta “cosificación” del ser humano: primeramente, de los otros para los que no hay una respuesta. El otro no adquiere la categoría de sujeto, sino de objeto y de un objeto que puede terminar con la libertad propia. En cuanto al yo, éste es por diferentes razones, objeto, cosa, y no ser racional: no es el protagonista del devenir histórico, sino un objeto sobre el que los acontecimientos gravitan y se imponen, sometido a fuerzas que no controla, y, en todo caso, subordinado a un progreso científico y técnico para el que es un instrumento más, que colabora eso sí, eficazmente, en esa reducción utilitarista. Es un sujeto que no se mueve por el bien, sino por el interés y la ventaja, contraviniendo la enseñanza ciceroniana, de donde resulta ser antes que un hombre de bien, un hombre astuto, que cae en el engaño, porque creyéndose centro del universo, se encuentra con que es el mundo el que ha usurpado su papel protagonista, convertido ahora en el núcleo sobre el que reflexiona el sujeto. Egotismo que conduce a la nada en la que se disuelve la personalidad, perdida la esencia –responsabilidad y libertad– que la definía>>.

¹⁸⁹ Vid. Mélich, J. C. “Poética de lo íntimo. (Sobre Ética y Antropología)” en *Ars Breve*, Barcelona, 2010, pág. 314.

¹⁹⁰ Mélich, J. C. *Ibíd.*, pág. 314.

Está fuera de toda duda que la ética forma parte del tiempo y espacio humanos y que es, desde estos, donde tendría que pensarse. Sólo si se concibe desde el tiempo y el espacio, la ética tiene importancia. Para proceder en esta línea, será necesario descubrir si existen aspectos estructurales que siempre deberán concretarse históricamente, en lo humano, y reflexionar en qué medida éstos pueden configurar la base antropológica de lo ético.

Puede esgrimirse que la ética no debe sino iniciarse desde lo antropológico; pero entonces surge la pregunta “¿qué debe entenderse por lo antropológico?”. Si algo se sabe ahora desde el principio, en términos que pueden declararse nietzschianos, es que lo antropológico remite a la tierra, y ese devolver la primacía a la tierra significa otorgar la primacía a las situaciones, a los contextos, a las preposiciones, a los adverbios, a las relaciones, a los condicionales; así, también, a los lazos, a las herencias, a los deseos, a las interpretaciones y, cómo no, a los relatos, a las máscaras, a las transformaciones. Puede verse ahora que lo antropológico es la negación de un punto arquimédico, o, dicho de otra manera, es la afirmación de la finitud¹⁹¹.

La existencia ética en la finitud es un espacio-temporal, es habitar en el mundo en que se sitúan las personas. Un habitar siempre situacional y, por lo tanto, ambiguo, ambivalente, contradictorio. Un habitar que no es nunca del todo bueno o bello, o verdadero, pero que está llamado a serlo, no en términos de perfección, sino siempre en términos de un camino por hacer, un habitar que no es nunca del todo humano, pero que puede transformarse en un hogar alumbrado por el fuego de lo personal, y que sea de esta índole implica atender a la posibilidad de que las ventanas y puertas de lo frágil al estar abiertas al encuentro permitan que el viento apague la llama que ilumina el sentido de la acogida. Se habita en el país de lo contingente, donde los cielos si bien tienden a confundirse con los astros de lo eterno están inmersos en el mundo de lo finito. Un habitar frágil, que depende en gran medida de quienes se encuentra inmersos en tal situación, con sus carencias, apegos y que, siempre está expuesto a lo inhumano, al azar, a la contingencia, a los acontecimientos, al sufrimiento, a la muerte. Desde esta perspectiva, la finitud configura una suerte de imaginario antropológico, desde el que se pretende dibujar lo ético¹⁹².

¹⁹¹ Vid. Hollingdale, R.J. García Trevijano, C y Garrido Giménez, M (Trads.). *Nietzsche. El hombre y su filosofía.*, Editorial Tecnos, Madrid, 2016.

¹⁹² Mélich, J. C. “Poética de lo íntimo”. Cit., pág. 316.

Si la reflexión se realiza desde la perspectiva de la finitud, lo primero que se descubre es la necesidad de introducir una distinción, la más clara y nítida posible, entre la moral y la ética. Si así se hace, es posible reservar la cuestión kantiana del deber a la moral y dejar la ética en otro ámbito¹⁹³ más íntimo y personal, acontecimiento que acaece en la llamada y la mirada del sí mismo con el otro. La ética deja de ser pregunta, un un primer instante, para transformarse en la mano que se tiende a quien la requiere, luego vendrá el cuestionamiento y el fundamento, antes primará el rostro.

En términos propios de las filosofías moral y política, la ética no se confunde con el deseo; pero lo contempla, como aquella búsqueda compartida de una vida buena, con y para los otros, en instituciones justas.

La ética se cuestiona desde una situación antropológica radical¹⁹⁴, en la que se abre una interpelación, una demanda inesperada que brota desde las entrañas. La ética surge en una situación en que tal requerimiento–acontecimiento irrumpe de manera inesperada, es un reclamo que corroe los cimientos que aparentemente sostienen el edificio normativo. Este seguirá erguido, pero no servirá de resguardo si el requerimiento no ha sido respondido con las palabras de acogida, letras que detallan el texto vivo de lo digno en el otro.

Si se sigue pensando en términos de pregunta–respuesta no se acabará de entender el sentido de la ética, debido a que esta irrumpe en el momento en que alguien apela a un quien, manifestándose como otro siendo tú, en el caso de un alguien. Tal demanda de respuesta es un ruego, además de ser una demanda, que puede ser silenciosa, sin voz; “a la que evidentemente se puede hacer oídos sordos, porque, a diferencia de lo que ocurre con la moral, no hay deberes estrictamente éticos”¹⁹⁵. Aunque puede estimarse que sobre esto último puede existir un cierto deber de cuidado, ante quien sufre, el vulnerable requerido, la responsabilidad hacia el hermano.

¹⁹³ En otras palabras, lo que se sostiene desde una mirada antropológica es que la moral sí debe responder a la pregunta ¿qué debo hacer? Y que, por ello, precisa de un fundamento; pero la ética no, porque no es aquella pregunta la que se le formula.

¹⁹⁴ Vid. Sellés, J. F. “La distinción entre la antropología y la ética”, en *Studia Poliana* (Ejemplar dedicado a: El acceso a la antropología trascendental, N° 13, Pamplona, 2011, págs. 119 a 153.

¹⁹⁵ Mélich, J. C. “Poética de lo íntimo”, cit., pág. 316. La ética, desde esta perspectiva, no es una respuesta - sino un responder de alguien o algo. En la relación ética uno no responde al otro sino de él/ella, y lo hace sin saber sobre cómo debe hacerlo. La ética no dice cómo hay que responder, sino que subraya el que hay que responder, que es necesario responder, que la respuesta no se puede eludir porque no responder es ya una forma de respuesta. La respuesta ética puede ser silenciosa pero nunca dejará ser desde lo fundamental de cada persona, su razonable integridad afectiva que anhela rescatar al otro por el otro y por sí.

Decir “sufrimiento” es decir “acción”, en su modo negativo; actividad y pasividad, hacer y padecer, ‘hombre capaz’ y ‘hombre sufriente’–vulnerable¹⁹⁶. El sufrimiento está inscrito en una fenomenología de la pasividad (actividad), para TOMÁS DOMINGO. El sufrimiento es una negación de la vida, experiencia del no-ser y de esta negación de la vida: “El sufrimiento es el no ser sentido”, antes de ser pensado, también es “una de las formas más vivas de la conciencia de sí”, y más, “al sufrir, la conciencia se separa, se concentra y se conoce negada”, prosigue este filósofo.

Tal sufrimiento, beligerante, coercitivo e inhóspito es también una ocasión para ser, para afirmar la propia vida. Es una experiencia de desaparición, disminución, abandono, y de ruptura del vínculo que conlleva aislamiento. Así comprendido, el sufrimiento nunca es sólo pura sensación física. Se convierte, necesariamente, en una experiencia interrogadora y provocadora; es una resistencia activa. El origen del sufrimiento es la vulnerabilidad, y la misma propicia la acción personal del cuidado.

Si el sufrimiento da que pensar, también convoca a una práctica cotidiana, a un ejercicio de la solicitud (atención, respeto, responsabilidad, disponibilidad, etc.). Pero esto siempre en su “justa medida”, en su parsimonia¹⁹⁷.

El sufrimiento sin la acogida personal de quien reconoce a la persona que padece del mismo, es arrojar al ser, ese tú como desconocido, en el fondo de los mares del olvido, donde la memoria personal del reconocimiento existencial del otro ha naufragado.

2.- El relato ético

Con frecuencia se asimila lo ético a las acciones humanas, en tanto que con ellas se ejerce la libertad en relación con el bien normativo. Esto es correcto, pero también insuficiente. Pues la índole ética está más afincada en la persona, como resultante de la proyección de los actos libres y responsables. O, mejor, la ética va unida antes que nada a su

¹⁹⁶ Domingo Moratalla, T. “Hacia una antropología hermenéutica del sufrimiento. Fenomenología de la acción (y del sufrir), ética de la resistencia y hermenéutica de la parsimonia. (Una presentación de El sufrimiento no es el dolor de Paul Ricoeur)” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 60 (enero-junio), Madrid, 2019, pág. 84.

¹⁹⁷ Domingo Moratalla, T. *Ibid.*, pág. 90.

responsabilidad originaria. “Responsabilidad” que tiene estrecha relación con “responder”.

El ejercicio de la libertad es, así, inseparable de la existencia como persona, antes de plasmarse en unas u otras actuaciones normadas. De este modo, la aceptación de sí mismo, la disponibilidad a la procura de entender lo trascendente y la “habitalidad” o configuración humana del mundo, son tres coordenadas éticas que tienen estrecha relación con la conciencia de sí y en donde se inscriben las acciones proyectadas. Estas se corresponden respectivamente con la afirmación del yo, con el ser creado de la nada y con el ser en el mundo. El punto de convergencia de estas coordenadas es, pues, el existir de la persona en su irreductibilidad, en su no deberse a sí mismo y en su coexistir. De hecho, se las puede vincular desde la consideración del existir personal como un co-existir, por contraste con el ser divino y el ser del mundo.

Una ética fundada en la persona lleva a la consideración de que, si persona significa alguien nuevo con un comienzo, lo anterior también implica que las acciones serán personales en la medida en que tienen su inicio en el yo, en su mismidad libre y responsable, es decir, consciente. Esto, por más que estén provistas de un contexto y unas circunstancias, que influyen pero que en modo alguno las desencadenan en cuanto acciones atribuibles a aquel yo, porque implicaría apartar en la consideración del accionar el ámbito propio de la responsabilidad. Desde esta procedencia en el yo, se explican fenómenos éticos como la imputabilidad por lo realizado, conexión causal entre el agente y las consecuencias de su acción¹⁹⁸.

Al tener su inicio en la persona es, de otra parte, lo que permite contraponer la acción tanto al suceso o acontecimiento como al hecho. El acontecimiento es lo que adviene sin ser intencionado, pero también sin inscribirse en la naturaleza a modo de una operación derivada de esa naturaleza. El hecho como sustantivo, cuando no se lo toma como participio verbal, resulta, en cambio, de la conversión al estilo indirecto de una acción, de un conjunto de acciones o de un estado de cosas. De este modo nominalizado se emplea, por ejemplo, el término “hecho” en el relato histórico, como algo ya transcurrido.

Pero, si en vez de la palabra hablada, la atención se fija en la acción, es posible efectuar el recorrido inverso, igualmente de signo ético. Pues que la acción sea atribuible a su

¹⁹⁸ Vid. Sánchez-Migallón Granados, S. *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid, 2003.

agente es posible por la “linguisticidad” de esta, en sus distintas fases (planeamiento, ejecución y devolución al agente), articuladas sintácticamente con un relato en el habla. No en vano términos como período, secuencia o respuesta se insertan tanto en la serie histórico–biográfica como en el lenguaje; así como, por otra parte, se pasa de un ámbito a otro, al referirse a la elocuencia de los hechos o, de modo inverso, al carácter performativo o efectual del decir.

Esta unidad, a su vez, se sitúa en el marco tanto de la interlocución como de aquello no dicho, pero que contribuye a su significación viviente plena. También y de modo paralelo, la intención inmediata de la actuación personal se recorta desde intenciones más abarcales y desde una intención fundamental que, no por no ser expresa, deja de estar operante en la intención expresamente propuesta.

Ello es posible por el silencio, que impregna tanto el habla como la acción, dejando espacio a la comprensión por el agente de lo hablado– realizado por él. Lo que da unidad al lenguaje hablado y a la actuación es, de este modo, algo no pronunciado y tampoco observado desde fuera (como pueden ser los movimientos externos), sino brotado del silencio interior del que se nutren tanto los unos como los otros.

La ética no puede volver la espalda a los acontecimientos del mundo, al contrario, tiene íntima relación con ellos; “su función no es legislar en lo intemporal”, sino comprometerse con el acontecer de la persona concreta en el curso de su historia, la ética juega un papel fundamental en las decisiones conscientes que construyen o no a las personas¹⁹⁹. Ahora bien, nadie escoge su mundo, sino que lo encuentra. El mundo es una gramática narrativa; esto es un conjunto de valores y hábitos de todo tipo y naturaleza. Está poblado, en una palabra, de signos y de símbolos²⁰⁰, y la moral forma parte de la gramática que se hereda al llegar al mundo, el hogar se construye en gran medida de moralidad. Por ello, no se nace como tabla rasa. Hay pasado en el presente y en el futuro. Aquí la moral consta como una gramática, como el conjunto de obligaciones de un marco normativo propio de una cultura determinada en un momento de su historia, y lo que la caracteriza no es tanto “a lo que obliga”, sino “el que obliga”²⁰¹.

¹⁹⁹ Cañas Fernández, J. L. “La idea de rehumanización, clave existencial para la filosofía de la historia futura” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Madrid, año 2000, págs. 171.

²⁰⁰ Mélich, J. C. *Ética de la compasión*. Cit., pág 319.

²⁰¹ Mélich, J. C. *Ibíd.*, pág. 319.

La vida, tal cual por ejemplo la entendía a juicio de GUTIERREZ POZO²⁰² el conocido filósofo ORTEGA Y GASSET, en cuanto centro de la filosofía, no es ya la vida biológica, sino la biográfica; es decir, lo que se hace y lo que pasa, y este concepto biográfico de la vida se irá revelando cada vez más patente en la evolución de su pensamiento, especialmente a partir de la lectura orteguiana de las primeras obras de HEIDEGGER.

La vida es, por una parte, energía creativa que supera sus límites produciendo cultura, continúa el autor recién citado; la cual no es sino la vida misma “autotrascendiéndose”. Por otra parte, es también el lugar de todo logos, manifestándose como sentido o como razón, que pueda desplegar la cultura.

Con respecto a lo anterior ESQUIROL, siguiendo esa intrínseca relación entre Logos y cultura, menciona que:

<<Algunos cree que, desde hace ya bastante tiempo, con lo que ha venido ha llamarse postmodernidad, se ha dado portazo a las pretensiones logocentristas y universalistas de otras épocas, de suerte que al Logos se le ha reemplazado, por diversas formas de vivir, de pensar y de argumentar. Pero también en esto es necesario no simplificar las cosas, con la presunta supresión del Logos no se puede suponer sin más que quedemos automáticamente abiertos al camino del otro y de lo extraño>>²⁰³.

La cultura no construye sentido, no lo añade al texto vital, sino que lo descubre en la vida, al volver reflexivamente sobre ella. El sentido es empírico, vital, pero yace en la vida latentemente, esperando que la cultura lo patentice. Esta operación reflexiva de desvelamiento de lo latente, es la tarea hermenéutica propia de la cultura.

El carácter hermenéutico de este movimiento esencial de la cultura en su retorno lúcido sobre la vida misma; no es sino una consecuencia de la actitud orteguiana de evitar el enclaustramiento de la conciencia. Pero, en cuanto a la vida moral: ¿qué sucede?

En el caso de que fuera cierto que la moral poseyera un fundamento metahistórico, este no sería posible determinarlo si no es históricamente. En otras palabras, lo intrahistórico sólo es determinable en una historia. Así, el relato tiene un componente moral, impone

²⁰² Gutiérrez Pozo, A. “Interpretamos porque morimos. Arte e interpretación en la filosofía hermenéutica de la finitud de Ortega y Gasset” en *Aufklärung: revista de filosofía*, Vol. 4, N° 3, 2017, págs. 11 a 28.

²⁰³ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Herder Editorial, Barcelona, 2005, pág. 45.

un deber, una obligatoriedad no escrita, pero para GARCÍA GÓMEZ, sin la que ninguna persona podría sobrevivir en el mundo, por cuanto no podría reconocerlo como tal²⁰⁴.

Se nace en un mundo; pero la vida personal, aunque se encuentra inmersa en este mundo, lo supera, en el sentido de que acaece en permanente peregrinaje, en continuado caminar, en un trayecto que se mueve entre la realidad y el deseo²⁰⁵, entre el mundo y su correspondiente gramática y la vida, como el deseo de una pregunta cuya respuesta no existe.

GADAMER²⁰⁶ manifestaba que los hombres se reconocen por ser los seres que propiamente tienen mundo, lo cual viene a ser un entorno que se hace habitable, pero si lo hace habitable y además íntimo, no sólo es un mundo, es aparte el mundo personal. Por esto, la persona, su vida existencial se posiciona frente al mundo. Este situarse, este posicionarse en el mundo, es la vida humana. Pero lo humano consiste precisamente en esa cierta falta de encaje. Si la moral nace con el mundo, la ética nace con la vida en palabras de MÉLICH. Por eso, si mundo y vida fueran lo mismo, la ética no tendría ya sentido, por lo menos una ética de corte existencial, que sea pensada y sentida²⁰⁷.

<<Así, el “yo ético” es un yo desgarrado, un yo expuesto, que nada tiene que ver con el yo autónomo del proyecto cartesiano-ilustrado. Es un yo que vive en una tensión irresoluble entre la moral, su herencia gramatical, su mundo, por un lado, y la vida, sus deseos, sus anhelos, sus contradicciones, sus respuestas por otro>>²⁰⁸.

Si la ética existe, como vida personal, si alguien puede ser ético, no tan sólo por su racionalidad sino que debido a que todo su ser se construye sobre la pregunta por el sentido del sí mismo junto con el otro:

<<Es porque nunca podrá ser suficientemente bueno o, en otras palabras, porque nunca podrá cumplir del todo con su deber moral. Un ser que fuera bueno, que cumpliera total y fielmente su deber, nada sabría de ética. Mientras que la moral dice qué se debe hacer, el deber, la ética pronuncia el que se tiene que responder, no solo actuar, mirar y hablar también>>²⁰⁹.

²⁰⁴ García Gómez, M. J. “Relato extemporáneo: Sobre la felicidad”, en García Marzá, D.; Lozano Aguilar, J.; Martínez Navarro, E.; Siurana, J. C. (coords.), *Ética y filosofía política: Homenaje a Adela Cortina Orts*, Editorial Tecnos, Madrid, 2018, págs. 109 a 120.

²⁰⁵ Mélich. *Ibíd.*, pág. 320.

²⁰⁶ Vid. Gadamer, H. G. *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, año 2001. Cfr. Grondin, J. *Introducción a Gadamer*, Herder editorial, 2003.

²⁰⁷ Mélich. “Poética de lo íntimo”. *Cit.*, pág. 320.

²⁰⁸ Mélich. *Ibíd.*, pág. 321.

²⁰⁹ Mélich., *Ibíd.*, pág. 321.

La ética, tal como explica LEVINAS, está basada en la experiencia del otro, y en el respeto del pluralismo, la alteridad y las diferencias. La experiencia del otro es aquella por la cual cada persona sale fuera de su mundo y se abre a una dimensión que sobrepasa la totalidad²¹⁰.

La ética es hija de ese ánimo de vivir, comprendiendo la diferencia de ese otro que, en caso de querer volverlo un idéntico al propio ser personal, provocaría no tan sólo la desnaturalización del uno, sino también la del otro en cuanto tú. La ética es reconocimiento de la diferencia y construcción de la acogida en términos personales; por ello, se opone al totalitarismo.

De hecho, según ARENDT, la esencia del totalitarismo no debiera buscarse tanto en el espíritu bélico, sino básicamente en la apelación ritual a un nosotros imaginario que no comprende y por ello rechaza a esos otros. Esta falta de comprensión provoca que no puedan ser acogidos, porque resultan extraños al proyecto común y, por consiguiente, son fuente de peligro, y deben mantenerse al otro lado de la ciudad, más allá del muro²¹¹. Si no se les puede asimilar, no pueden ser acogidos éticamente. La lógica moralizante ordena entonces su eliminación, porque la extrañeza intersubjetiva es el pórtico de la extrañeza intercultural²¹².

La filosofía occidental, durante mucho tiempo, subordinó la ética a pensar el “ser”, porque la ética precisa de más, de más que entendimiento, de más que un marco que la posibilite. Requiere de la acogida que actúa y construye un habitar, el que responde al reclamo de los otros y mantiene su puerta abierta, para que, al traspasarla, la luz permanezca encendida, iluminando con hospitalidad. Pensar el ser puede realizarse en una cabaña; pero la ética, como se verá más adelante, es una experiencia personal y de comunión. No es simplemente referirse a la autoconciencia como pregunta y responderla en el comportamiento, no se puede olvidar que el actuar del sí mismo tendrá consecuencias en la vida del próximo.

²¹⁰ Rodríguez Prieto, S. “El yo o la conciencia en su relación con lo otro de sí. Encuentros y desencuentros entre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y *Totalidad e infinito* de Lévinas”, *Claridades: revista de filosofía*, Vol. 9, Nº. 1, Málaga, año 2017, págs. 127 a 147.

²⁰⁷ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 44.

²⁰⁸ Vid. Arendt, H. (Solana, G. trad.), *Los orígenes del totalitarismo*. Editorial Taurus, Madrid, 1974, pág. 107.

La ética tiene de por sí una raigambre existencial. Pero no cualquier existencia, sino la única posible para el ser humano, la existencia personal, que es encuentro, diálogo, compasión; es decir, responsabilidad para con el otro. Esta existencia no es una actitud moral, como acertadamente lo reflexiona SÁNCHEZ MECA; es la estructura misma que constituye al sujeto en cuanto persona. Se es “sujeto al otro”, sujeción personal que provoca responsabilidad en la existencia²¹³.

La existencia de los otros no implicaría ninguna sociedad originaria, sino un vínculo social, una relación²¹⁴. Tal relación se presenta de modo asimétrico, es decir, se es responsable del otro sin que ello signifique que el otro deba responder en tal sentido, del mismo modo²¹⁵. Que la relación no sea recíproca implica sujeción personal; es decir, es la relación con el otro, la sujeción ética, como modo de ser en el habitat común lo que constituye al sujeto. Habitat que como se ha mencionado es un entorno compartido, un estar juntos a la llama del hogar.

El simple hecho de que el otro exista implica que la existencia es compartida, porque habitar el hábitat personal es existir. Así, es la relación con ese otro ser personal lo que posibilita el futuro. Y, si se procura que siga habiendo posibilidad de futuro, esto provocará que la alteridad deba ser entendida como responsabilidad compartida, comunidad de dones, construir la existencia desde la alteridad, que es donar la propia existencia personal. La ética como don, es vivir la alteridad de manera responsable, porque el existente otro contribuye a la construcción de una vida personal, una existencia sujeta a él²¹⁶.

La ética es la experiencia de una aporía, de algo imposible, de algo incalculable, de algo improgramable. La ética es una respuesta, sí, pero una respuesta de carácter inaudito que implica una apelación del otro, su llamada que no cesa, que pregunta directamente a las entrañas del ser personal. La moral, en cambio, respondería a una ley no escrita (aquí se diferenciaría propiamente del Derecho, aunque, al igual que éste, también opera a partir de leyes). La ética, siguiendo las reflexiones que anteceden, no es normativa, sino “responsiva”. La moral, sí que lo es. Responsiva por responder a la pregunta por la

²¹³ Vid. Sánchez Meca, D. “Com/padecer, Sim/patizar. Hacia una filosofía de la hospitalidad” en “Filosofía y Dolor” González García, M. (edit.), Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

²¹⁴ Sánchez Meca, D. *Ibíd.*, pág. 485.

²¹⁵ Sánchez Meca, D. *Ibíd.*, pág. 483.

²¹⁶ Waldenfels, B. “La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad”, en Ranz, R y Vivero Rodríguez, R. (coords.) *Ápeiron: estudios de filosofía* (ejemplar dedicado a: Filosofía y fenomenología), Nº. 3, Madrid, año 2015, págs. 205 a 214.

vocación del sentido de un comportamiento donde toda la persona se contempla en su reflejo del mismo.

¿Cómo se puede conciliar, entonces, la respuesta ética, que siempre es una respuesta única, singular, irrepetible, no teorizable, con la ley moral universal, con los imperativos que tienen que ver con la dignidad y que quieren ser válidos más allá de la situación en que se hallan implicados los “sujetos”?²¹⁷.

Mientras que la ley moral dicta a priori cuál es la respuesta correcta, es decir, resuelve el dilema, la ética invita a responder en una situación inaudita sin saber con certeza cuál es la respuesta correcta, pero existe la intuición que es posible acercarse a la misma.

<<Dicho de otro modo, desde una perspectiva antropológica en la que la finitud y, por tanto, la situación, el contexto, la pre-posición, la adverbialidad— es ineludible, la ética sería la respuesta (nunca suficientemente) adecuada a una situación de radical excepcionalidad>>²¹⁸.

No se puede reconocer al otro como “otro”, si no es formando parte de un “universal”. Esto, porque todo reconocimiento es, de una manera u otra, “categorial”, porque es reconocimiento. En el reconocimiento, el otro como “otro”, como singular, como radicalmente diferente, se escapa a los marcos de referencia, a los órdenes discursivo-simbólicos. En una palabra: a la gramática del relato personal²¹⁹.

Para una filosofía de la finitud, lo ético no es dar cumplimiento a un deber, sino responder al otro en cuanto tú. El otro concreto interpela de tal modo que su propia existencia llama a la responsabilidad, moral y personal, de respeto a su ser y a su libertad²²⁰.

Por eso, el contenido definitivo y terminal de la afirmación moral no es un mundo de valores que remitiría a la subjetividad personal, dominadora como fuente de valorización,

²¹⁷ Mélich, J. C. “Poética de lo íntimo”. Cit., pág. 322. Este autor es de la idea de que no es posible conciliar ética y moral, sino que ambas permanecen en riveras opuestas en el río del comportamiento humano, es más son antagónicas. Para quien suscribe el presente trabajo esto no siempre es así. Puede suceder que en determinadas situaciones la respuesta que reclama la demanda del otro coincida que alguna norma de raíz moral, es más, la ética puede implicar la respuesta viva del mandato moral.

²¹⁸ Mélich, J. C. *Ibid.*, pág. 322. En una palabra: para un ser finito “dar una respuesta” (ética) no coincide con la “respuesta que se debe dar” (moral). Una reconciliación, que al parecer puede resultar imposible entre la ética y la moral sería equivalente a un final de trayecto, a un final de partido y eso supondría dejar de ser lo único que no puede una persona dejar de ser: finito.

²¹⁹ Mélich, J. C. *Ibid.*, pág. 324.

²²⁰ La persona se constituye en cuanto persona ante el otro y con el otro, en el respeto absoluto del otro. El yo, por consiguiente, se realiza existiendo en el mundo y con los “otros” con los que comparto el mundo. Por eso el otro está presente en la existencia integral, llamando a las puertas de la afectividad y de la razón, como un fin a respetar y a promover absolutamente.

sino el tú concreto e individual que sale al encuentro. Lo que se afirma no es una idea, una legalidad o un valor, sino la persona concreta e individualmente ahí presente, el tú inmediato que está ante cada uno y la comunidad real y personal en su directa mismidad²²¹.

Hay que destacar también el carácter incondicionado de esta afirmación moral del otro mismo. Afirmar al otro incondicionalmente en su mismidad concreta-individual, es afirmarlo independientemente de toda circunstancia y situación y, por lo tanto, con exclusión de toda posible excepción. Ese próximo siempre será el alguien que me ha llamado en una lengua que es universal, en el lenguaje de la dignidad.

Las personas no solamente establecen relaciones en el espacio público, relaciones plurales (políticas, sociales, morales, con todas las diferencias que se quiera entre ellas, pero que tienen en común la pluralidad de sus componentes), sino que, además, establecen relaciones íntimas, relaciones que no soportan la aparición de un tercero, porque si éste surgiera la relación cambiaría radicalmente.

El interrogante ético en cuanto a ese otro será: ¿Cómo se puede estar a la altura de los acontecimientos? ¿Cómo se puede responder a la demanda del otro?

Si bien la ética rompe la gramática de los marcos rígidos caracterizados por el imperio de la norma, una gramática que hace referencia de lo que cada uno es, que manda llegar a ser lo que se es, para lo cual se es, que provoca el dar respuesta de manera compasiva, es una gramática existencial, vocacional. Y, justamente, el ámbito de lo vocacional permite acercarse a la realidad de lo justo donal, que, si bien es práctica, no es sólo práctica, sino también reflexiva y ontológica.

Ni la teoría ni la práctica, ni la mirada, ni tampoco la acción, pueden dar cuenta de lo ético. Es evidente que la ética no es reducible al concepto, a la definición; pero tampoco a la praxis o a la poiesis (en el sentido aristotélico o, en esta misma línea, hermenéutico), al menos no únicamente. Una relación no es ética porque se haga, sino porque acontece. La ética no es algo que se hace, es la respuesta a la escucha que proviene de otro, como se ha venido desarrollando.

Es necesario recordar que el ser humano es un ser que está a la escucha, y sería apropiado describir una ética de acuerdo con esta disposición antropológica fundamental. La palabra

²²¹ Aguirre Oraá, J. M. "De la ética a la justicia" en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, Nº 8, Universidad Autónoma de Madrid, 2013, págs. 125 a 138.

no tiene tan sólo un sonido, sino que proviene de un rostro, y este sí que puede verse; pero antes se escucha en el silencio, en el corazón que interpela, en la razón que conoce la llamada del tú. Esto se acentúa cuando este tú sufre una injusticia, cuando es dejado al margen del relato vocacional, lo que le impide ser fiel a su ideal personal. Ello provoca la posibilidad de vivir la experiencia justa-compassiva.

3.- La sensibilidad compassiva interpelada

La ética kantiana no es la única manera de situarse el ser humano ante los demás y ante los acontecimientos. Hay otros modelos éticos que reflexionan en torno a la relación con los demás: por ejemplo, la ética material, distinta de la ética formal kantiana, que se fundamenta en la necesidad inapelable de responder del otro en su situación concreta de vulnerabilidad y necesidad, y no ya en principios universales abstractos, incapaces de responder a las situaciones históricas en las que se resuelve la vida de todo ser humano. Esto, según afirma ORTEGA RUIZ²²².

De acuerdo con este autor, el imperativo ético no surge, como afirma la ética kantiana, de una obligación moral anclada en la conciencia de un principio universal; surge ante la vulnerabilidad de cada hombre concreto, frágil y menesteroso por naturaleza; surge de la imposibilidad de cerrar los ojos ante las situaciones injustas que afectan a seres humanos concretos; surge del sentimiento de compasión ante el sufrimiento indebido de tantos inocentes²²³.

La compasión, desde esta perspectiva, presenta una estructura básica como todo afecto, a partir del placer y del dolor. Como cualquier otro sentimiento, la compasión permite a cada persona ser consciente, proporcionando un nivel elemental de la actividad del saber, una valoración de la realidad de alguien, mostrando al mismo tiempo el grado de vinculación que debe tenerse con los demás. Posiblemente, esto puede muy bien relacionarse con la escucha del otro, a la cual antes se aludía.

²²² Ortega Ruiz, P. “La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad” en *Revista española de pedagogía*, Vol. 74, Nº 264, Logroño, 2016, págs. 243.

²²³ Ortega Ruiz, P. *Ibíd.*, pág. 244.

La apreciación sentimental de la realidad sirve para actuar de una forma u otra. Los afectos excitan movimientos en la intimidad: deseos. Así, normalmente, cuando se escucha la palabra compasión se tiende a relacionar con el sentimiento de lástima por alguien²²⁴. Se trata del reto de hacerse uno con el otro, de traspasar el estrecho horizonte del individualismo y reconocer que todo otro es otro-como-yo, no una abstracción. Este sentimiento originario, sentirse mal por el dolor que sufre otro, expresa una capacidad humana de comprender el estado emocional de otras personas, capacidad a la que se denomina empatía, o simpatía.

Posiblemente, este sentimiento tiene implicaciones éticas, sobre las que más adelante se reflexionará. Aunque, se puede, sin perjuicio de ello, hacer mención ya a que primeramente tal afecto debe iniciarse desde la perspectiva de un reconocimiento sobre la dignidad, valor e inclusive eticidad del otro, a quien compadezco.

En general, las personas tienen facilidad, aunque no todas por igual, para sentir como y cuando otros sienten. Se dan, pues, un conjunto de sentimientos, de muestras espontáneas de la sociabilidad, todo un modo de situarse como ser humano, una forma de ser personal²²⁵. La manera de evaluar el grado de dolor que tienen las personas hacia las que se muestra compasión depende del estilo temperamental de cada persona, en el que la educación, las costumbres, en definitiva, la cultura adquirida y el cultivo de sí mismo -el carácter- constituyen la fuente de referencia. Las personas sienten la carencia de lo debido a otros y de lo merecido: sienten compasión. Pero la intensidad del afecto oscila según qué se valore de los seres humanos, qué se considere que es malo en ellos o para ellos, y qué vínculos haya con los otros²²⁶.

La compasión se relaciona con otros sentimientos: lástima, conmiseración, ternura y piedad. Por consiguiente, puede equipararse a la compasión a un tipo de hábito, no con el significado habitual del sentirse, sino con la cualidad que conduce a la ejecución de un tipo de acciones, precedidas o acompañadas de un afecto de dolor por la pena ajena, entonces, se presenta como sinónimo de misericordia, piedad, clemencia, solidaridad y beneficencia.

²²⁴ Vid. <https://dle.rae.es/?id=9zruVbj> (consultada el 24 de febrero de 2018).

²²⁵ Vid. Del Río Villegas, Rafael. “Benevolencia y compasión” en *Revista de Bioética*, número XXV, Madrid, 2014.

²²⁶ Vid. Sarmiento, P. M. “Fenomenología de la compasión” en *Revista Crítica, ejemplar dedicado a la compasión*, Mensajero ediciones S.A.U., N° 958, Bilbao, 2008.

La compasión es una llamada que solicita una respuesta ética, una respuesta concreta al dolor del otro. No puede delimitarse esta respuesta bajo el ámbito ético solamente, pero por objetivos de este trabajo se hará referencia especialmente a él, sin perder la perspectiva personal y existencial.

Esta solicitud incluye un amor tan profundo que es capaz de hacer cualquier cosa necesaria, para acudir, desde la identidad personal y todas sus implicaciones, ante el requerimiento de quien reclama al ser personal, en la situación de que se trate²²⁷.

Puede esgrimirse, al analizar la compasión, que ella se funda en la dignidad y finitud del ser personal. Así, no es abstracta, sino muy concreta, y toma cuerpo en las mismas. Su concreción la hace personal; es una virtud, y no sólo una emoción o pura espontaneidad, fuera del control de la razón. Lo anterior conlleva el que puede desembocar en la lucha por la justicia. Finalmente, hay que agregar que se ejerce preferentemente con los más débiles, con aquellos que la sociedad ha condenado a la miseria y la marginación.

Ahora bien, REYES MATE, por su parte afirma que es sobretudo un sentimiento hacia el otro como un sujeto ultrajado pero con exigencias de dignidad²²⁸.

La compasión puede movilizar a la acción sólo si se da una conexión con la razón o la voluntad, traduciéndola en un sentimiento colectivo. La compasión se convierte en ayuda, compromiso o denuncia, fundamentando el reconocimiento de la responsabilidad frente al otro, cualquier otro²²⁹.

Precisamente, por ser la compasión muchas veces considerada como un sentimiento conduce directamente a tratar la ética de los sentimientos morales. Ello se relaciona con la capacidad de los sujetos para percibir y reconocer los conflictos y problemas morales que la vida social ofrece, tal como desarrolla de manera muy completa y detallada CAMPS²³⁰. Es, a partir de lo que se siente, que la persona realiza el proceso de clarificación de valores, la razón radica en que las situaciones vividas están cargadas de sentimientos, que se transforman en valores, a través de un proceso cognitivo-racional.

²²⁷ Cfr. Ojalora Moreno, G. M. *Compasión y misericordia*. Editorial San Pablo, Madrid, año 2007; Díaz del Rey, M. (ed. lit.), Esteve Martín, A; Pérez Cancio, J, A y; Matoses Sánchez P. (ed. lit.), *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir", 2016

²²⁸ Vid. Reyes Mate, M. *Tratado de la injusticia*. Anthropos, Barcelona, 2011.

²²⁹ Por ello, puede enlazarse con la educación moral, porque ésta se orienta, desde la inevitable reflexión moral, hacia la praxis de la compasión y la solidaridad del reconocimiento del otro en su dignidad ultrajada, de la empatía y simpatía, de la denuncia y del encuentro con la persona.

²³⁰ Camps Cervera, M.V. *El gobierno de las emociones*, Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2011.

Los sentimientos morales van a marcar la dirección de la conducta personal, si bien no de manera determinista su serán una referencia importante en la argumentación moral.

La moralidad habita también en el interior del ser humano. Por ello, se considera un “concepto ampliado de racionalidad”, que atiende no sólo al pensar y razonar, sino también a la capacidad de sentir y sufrir. Se apela a una ética atenta a las emociones y a los sentimientos morales, y no sólo a la razón²³¹.

Los sentimientos ayudan en la construcción de la propia biografía, a establecer una vinculación afectiva eficaz y, a la vez, permiten mantener una organización, jerarquizada y flexible de la matriz de valores. Al experimentar un sentimiento, la atención es captada por el mismo y se convierte en importante, susceptible de análisis y valoración, porque afecta a cada uno y al entorno.

Puede afirmarse que los sentimientos morales serían aquel tipo de emociones que ayudan a promover la excelencia, tanto individual como la referida a la vida comunitaria; son sentimientos generados en las relaciones, en la convivencia y, pese a que se viven de forma personal e intransferible, explica MOYA ESPÍ, su naturaleza no es meramente subjetiva, sino que además presentan una dimensión intersubjetiva²³².

La compasión es ética. Es un modo de estar en el mundo, como una exploración y justificación más o menos sistemática de las decisiones morales que se toman en ese mundo, donde el valor del placer sin límites se ofrece día a día. Advierte del peligro de fomentar la autonomía de una forma en que se den individuos presuntamente liberados de vínculos y formas de dependencia que, aunque no siempre deseables, están presentes.

La compasión brota de la experiencia material de sufrimiento del individuo concreto. Es un sentimiento cargado de razón, pero de una racionalidad afectiva, que pone en movimiento a la razón desde el mismo suelo, en la misma historia de sufrimiento y carencia del ser humano concreto.

²³¹ Moya Espí, C. “Sentimientos y teoría de la acción” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, (Ejemplar dedicado a: Ética y sentimientos morales), N° 25, 2001, págs. 19 a 40.

²³² En el mundo de los afectos y los sentimientos morales, se configura la conciencia moral. Las personas tienen conciencia de que son capaces de relacionarse emocionalmente con las demás, porque sienten compasión, amor hacia quienes les rodean, porque tienen la íntima sensación de que no pueden maltratar a los otros -aunque sean desconocidos- porque se exige actuar de acuerdo con unos criterios morales que dicen lo que se puede hacer y lo que no, por lo tanto, la conciencia no existe sin un vínculo emocional hacia alguien o algo, y de este modo la conciencia está íntimamente unida con el conjunto de emociones

Ahora bien, este actuar ético implica la posibilidad del reconocimiento y del acompañamiento; es decir, en primer lugar, se debe iniciar una caminar ético de acercamiento al otro, de escucha y colaboración. Tal reconocimiento implica el cuidado y el emplear los mecanismos de responsabilidad para con el prójimo. Pero, a su vez, en segundo lugar, la compasión estimula la opción de acompañar en la vivencia dolorosa, cuyo origen puede ser injusto, por lo cual al mismo tiempo que se intentará resarcir o al menos colaborar en dicha posibilidad, el acompañamiento empleará una nueva escucha gratuita y amorosa. Es la posibilidad de transformar la proximidad en proejimidad.

El otro es un sujeto moral que puede ser humillado y que genera un sentimiento común de compasión, no tan sólo por su esencia vulnerable, sino que por su concreción contingente y dolida. La ética de la compasión consiste en reconocer un afecto que es necesario construir, pero también educar²³³.

No basta con subrayar que la compasión es la intuición de la vulnerabilidad de un ser digno, que requiere ser protegido por todos. Esta intuición compasiva no se asienta como su lugar privilegiado en el lenguaje, sino en la más simple observación del sufrimiento humano en el mundo, sobre todo en el mundo presente. Sólo de allí se desprende ya una especie de impulso prereflexivo, que precede a todo deber fundado; hay que evitar en lo posible cualquier forma de sufrimiento. Pero ni este dolor universal ni la presunción de la eventual posibilidad de suprimirlo bastarían para ordenar universalmente la compasión, como esta no se funde, expresamente, además de en los avatares de la vida, en la conciencia de la dignidad humana.

ARTETA²³⁴ plantea que, el ánimo y experiencia compasivos, pertenecen a una moral de la simpatía, frente a la moral de los principios. De todas maneras, estos dos ideales morales no se oponen, sino que se complementan entre sí, como la teoría y la práctica. Al fin y al cabo, el cuidado de los otros seres es una plasmación del imperativo categórico.

La compasión parece un mandato incondicionado, una ley de la voluntad. Se acomoda a la perfección al imperativo categórico, porque cada persona puede querer que la máxima de su acción (compadecerme de la persona, en tanto que dotado de dignidad y conciencia de su finitud) sea una ley universal. Se ha dicho que aquel imperativo kantiano ordena

²³³ Cfr. Vallverdú i Segura, J. *Una ética de las emociones*, Anthropos, Barcelona, 2007.

²³⁴ Arteta, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996, pág. 266.

por sí, sin ningún resorte impulsivo, e incluso contra toda inclinación; que ese mandato no deriva de las propiedades o de disposiciones especiales de la naturaleza humana, porque ha de valer para la voluntad de todo ser racional²³⁵.

“De tal manera, esta ética, que se funda en gran medida en la compasión, puede entenderse, asimismo, no como una moral de sentimiento, si con ello quiere manifestarse una doctrina de validez privada y asentada en una base irracional”, como plantea ARTETA²³⁶. Esto, debido a que tal sentimiento se vuelve moral, esto es, susceptible de universalizarse como virtud o deber, cuando pasa por la reflexión. Ya no será, pues, la razón pura la sede de la valoración moral, sino más bien aquel afecto (compasión) racionalizado o una razón afectiva (esto es, compasiva); una razón que proclama los mandatos prácticos, ya incoados en esa vulnerabilidad primordial del ser humano que el sentimiento piadoso revela. Pero esa vulnerabilidad y las vulneraciones de hecho, se ofrecen bajo dos grandes modalidades, que emanan de la clase de compasión que a cada una ellas corresponde²³⁷.

No por eso es una compasión que tenga bajo su mirada tan sólo a un grupo de personas, sino que es un mirar que brota desde el interior del singular personal. Sin duda, esta incontable mayoría será para la piedad primera, el objeto directo de su acción política. Con la minoría responsable de aquella ofensa, con los satisfechos o apáticos ante aquella humanidad sufriente, en cambio, el primer clamor debe de ser el de la indignación y la justicia.

<<Pero, incluso a ellos, ha de alcanzar la compasión; no sólo para reducirse en buena medida a la condición de juguetes de fuerzas históricos-sociales que desconocen, sino porque, a fin a de cuentas, también ellos se privan de su propia dignidad, cuando recortan o tratan de aplastar la ajena>>²³⁸.

La compasión se revela, así, como la inmediata piedra de toque de la excelencia humana: para unos, de su eventual recuperación; para otros, de su plasmación e inmediato ejercicio. El samaritano de la parábola evangélica sólo mostró y afianzó su dignidad

²³⁵ Cfr. Beade, I. “Acerca de la relación entre "derechos y deberes" en la filosofía práctica kantiana. De la reciprocidad jurídica a la reciprocidad ética” en *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, Vol. 20, N° 2, Madrid, 2017, págs. 275 a 291.

²³⁶ Arteta, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Cit., pág. 268.

²³⁷ Arteta, A. *Ibíd.*, pág. 269.

²³⁸ Arteta, A. *Ibíd.*, pág. 269.

cuando, en su compasión hacia el caído, le devolvió a este la suya, de aquella escena ambos salieron sanados por ayudar a sanar el espíritu del otro²³⁹.

La compasión sería el deber o la virtud en que desembocan los imperativos surgidos del contraste entre la dignidad reclamada y esa misma dignidad vejada o contradicha. Es preciso tratar al otro, entonces, como si aún no hubiera alcanzado su dignidad, o como si de uno dependiera de que el otro fuera un fin en sí mismo, considerando su vida como un proyecto inconcluso sin la intervención del sí mismo. O lo que es igual, las personas deben comportarse con el otro de tal manera que le ahorren el dolor de su humillación, o bien, de forma tal que el otro pueda recobrar su dignidad arrebatada. En el fondo, según ARTETA, se resume en un imperativo último: obra siempre con la conciencia de que tu propia dignidad es imposible sin que el otro vea reconocida por ti la suya.

También, se considera que la compasión es una disposición psíquica que está arraigada en el carácter, es decir, en el *esse* (el ser) del que depende por completo el “operari” (el obrar), de modo que el valor moral de las acciones depende más de las inclinaciones íntimas del agente que de la educación recibida y transmitida por medio de conceptos²⁴⁰.

Es por ello que es importante reflexionar, pero también cuestionar el que la compasión sea una de las formas que adopta la intuición de responsabilidad ante el otro. Quizás, tal cuestionamiento conlleve la respuesta clarificadora de un sí libre y encarnado. El hombre que es “de-otro-modo-que-ser” (y no un modo más de ser o un ser-de-otro-modo) siguiendo la estela marcada por el pensamiento levinasiano, no se deja encerrar en la síntesis con que la conciencia filosófica explica la realidad. Más allá de esa artificiosa totalidad, está el infinito de la relación social; fuera del conocimiento como reducción a lo mismo, aparece el otro humano en su irreductible alteridad; más importante que lo dicho es el decir de una u otra persona²⁴¹.

Esta responsabilidad es la estructura esencial de la subjetividad, que se revela en el rostro del otro. Es una responsabilidad previa, que no requiere ningún cargo expreso; es intransferible, porque nadie puede reemplazar a otro en ella. Pero la cuestión clave es entender que aquella responsabilidad apunta, más lejos que a la compasión, al amor por

²³⁹ Arteta, A. *Ibíd.*, pág. 270.

²⁴⁰ Avila Crespo, R. “Schopenhauer y la tragedia: el valor de la compasión” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 75, N° 284, Madrid, 2019, pág. 690.

²⁴¹ Arteta, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Cit., pág. 254.

el otro que sufre. El vivir propiamente humano, o sea, el vivir como responsable del otro, será un desvivirse por el otro.

El único valor absoluto es la posibilidad de otorgar a otro prioridad, sobre uno mismo. Pero resulta tan absoluto, que se encuentra por encima de las fuerzas del hombre, y tan éticamente contestable, que se antojaría contradictorio con otros deberes el predicarlo como un deber humano. La misma justicia se esfumaría ante tanta responsabilidad, puesto que se sería culpable -en algún sentido impreciso- incluso de la injusticia del otro.

Ahora bien, si la compasión es responsabilidad, ¿De qué responde? De la vulnerabilidad del otro, desde luego. Es la fragilidad del otro la que anima la responsabilidad, aquella es primero y esta viene después: soy responsable ante la vulnerabilidad ajena a través de la conciencia de la propia.

La compasión es, pues, la intuición moral que brota de la vulnerabilidad propia del ser humano privado de su felicidad. Más allá (aunque nunca al margen) de su dignidad disminuida o negada de cuajo, el otro es objeto de compasión tan sólo ya por ser doliente, como sujeto privado de felicidad²⁴².

Es la vulnerabilidad radical del otro, manifestada en cualquiera de sus penas, pero al fin enraizada en su finitud o en la previsión de su muerte, la que suscita la compasión. Lo que hace universal a esta compasión radica en la universalidad misma, tanto de la exigencia insatisfecha de plenitud como de la penosa certidumbre de la mortalidad. La posibilidad de inexistir que se acecha a la persona le catapulta para compartir el fuego de su propio existir con ese alguien oscurecido por el dolor y la injusticia.

El dolor compadecido es de naturaleza última, el compendio de todos esos síntomas de la finitud a los que nadie escapa. Esta tristeza compartida puede parecer contraproducente en el sentido que atente contra nuestra capacidad de ser, de obrar y de pensar, pero no se debe olvidar que forma parte de la integridad del ser personal.

En la otra orilla se encuentra la alegría, la buena voluntad o la benevolencia²⁴³, que lleva a querer el bien del otro. La alegría, opuesta a la tristeza, es un afecto positivo que potencia la capacidad de ser, de pensar y de obrar. Sería conveniente pensar que, si se quiere ayudar a los semejantes que sufren, hay que hacerlo con la guía de la razón, el

²⁴² Arteta, A. *Ibíd.*, pág. 271.

²⁴³ Cfr. Del Río Villegas, R. "Benevolencia y compasión" en *Cuadernos de bioética*, Vol. 25, Nº 83, 2014, Madrid, págs. 99 a 103.

amor y la generosidad. El generoso expresa en sus actos la sobreabundancia de su ser. De este modo, se frena la tristeza que anega el espíritu, la que se extiende por el mundo y multiplica los efectos devastadores del sufrimiento que sumen en la pasividad y acrecientan la debilidad.

En resumen, la compasión tiene doble motivo: primero, frenar la realización del mal; segundo, buscar el modo de auxiliar en situaciones de injusticia, lo que podrá provocar que impere lo justo.

4.- La experiencia ética. Antecedentes para un actuar ético y compasivo como preámbulo de lo justo

BURGOS afirma que no hay duda sobre que la antropología sea una ciencia autónoma, pero puede haberla en relación a la ética²⁴⁴. Prosigue aseverando que el tema de la ética es el bien de la persona, y dependiendo del concepto de persona, o de hombre, que se piense y estime, existirá al respecto una determinada visión de la ética y del bien.

La existencia de esta dependencia parece innegable y, por lo tanto, se podría hablar de una cierta primacía de la antropología sobre la ética, en cuanto de un determinado modelo de persona se deriva un determinado modelo de ética. Ahora bien, BURGOS, realiza ciertas precisiones al respecto que es importante considerar. Si por antropología se entiende todo aquello que se refiere al hombre, entonces, por mera lógica, la ética se presenta como una parte de la antropología, la que remite al obrar moral, a la tensión humana hacia el bien o hacia el mal, afirma de nuevo el filósofo español. Pero está claro que esta no es la opinión común, prosigue, pues, si se siguiera esta línea de pensamiento, habría que incluir otras ramas de la filosofía como la estética, la gnoseología, la lógica y la filosofía política, ya que todas ellas hablan de acciones o dimensiones humanas²⁴⁵.

En el caso de la reflexión ética, existe un ámbito de realidad humana que es propio y específico, del que cada persona tiene una experiencia particular. BURGOS lo denomina con la expresión *la experiencia moral*, es decir, la experiencia del bien y del mal. Justamente, es esta experiencia la que permite dotar a la ética de una entidad más que

²⁴⁴ Burgos, J. M. *La experiencia integral*. Ediciones Palabra, Madrid, 2015, pág. 320.

²⁴⁵ Burgos. *Ibíd.*, pág. 321.

suficiente para considerarla ciencia. Se puede agregar que es una experiencia que está llamada a construir una dimensión propia de la persona, diversa a otras, como la afectiva o corporal, sin perjuicio de la unidad de la misma²⁴⁶.

Experimentar el bien y el mal moral significaría que cada persona es consciente de que puede, libremente, realizar determinadas acciones que capta como buenas o como malas, y que asimismo puede no hacerlas. Es un tipo de experiencia que puede reflejarse en la expresión: debo, pero no estoy forzado a hacerlo.

Siguiendo la estela reflexiva de BURGOS, puede considerarse que el ser humano, en cuanto ser personal, tiene la necesidad espiritual de hacer o de no hacer determinada acción y conducta; pero que ella se diferencia, por ejemplo, de la necesidad de comer, la cual implica la corporalidad física. Dicha elección, de hacer o dejar de hacer, carece del vínculo obligacional de llevar a cabo dicho comportamiento sí o sí, pues no es una cuestión de vida o muerte biológica. Lo que no obsta para que entre en juego la dimensión volitiva. La experiencia moral está ligada estructuralmente a la libertad. El ser personal se construye o no sobre los cimientos de la bondad o maldad, porque goza de libertad.

El autor citado sostiene que hacer algo bueno significa que, sabiendo que algo es apropiado moralmente para la persona, esta se ve instada a realizarlo, aunque ello no resulta obligatorio, y así también cabe la posibilidad de que se escoja la respuesta negativa. El ser humano, libremente, por una decisión que surge de su radicalidad última como persona, se pone en movimiento para realizarlo. A contrario sensu, conducirse o comportarse de manera que se escoja el mal, también guarda relación con esa radicalidad última.

BURGOS resulta categórico y preciso al opinar que lo anterior es el núcleo decisivo de la moralidad, la experiencia central en la que se basa la ética y que la justifica como ciencia o saber filosófico (autónomo), en el sentido fuerte del término²⁴⁷.

²⁴⁶ El autor estima que debe ampararse este punto en las categorías personalistas, debido a que esta experiencia del bien o el mal es exclusiva de la persona. Los animales no serían ni buenos ni malos, ello debido a que carecen de libertad, sólo seguirán la necesidad imperiosa dirigida por su instinto.

²⁴⁷ J. M. Burgos afirma que Wojtyła ha distinguido entre experiencia moral, que es subjetiva, es decir, mi personal experiencia del hecho moral en los otros sujetos, de la experiencia de la moralidad. Esta experiencia es segunda respecto a la primera, opina, ya que, si el ser humano no tuviera experiencia personal del bien y del mal, ni siquiera sería capaz de comprender el fenómeno de la moralidad en los demás. Cfr. K. Wojtyła, "El problema de la experiencia en la ética", en *Mi visión del hombre*, Ediciones Palabra, Madrid, 2010, págs. 321 a 352.

La ética se fundamenta como ciencia en la experiencia moral, porque esta experiencia no es reducible a ninguna otra. La moral no se puede deconstruir en conveniencia, ni en cálculo de intereses, ni en costumbre social: es la experiencia del bien moral²⁴⁸.

La ética es una rama filosófica autónoma, entonces, porque tiene un área específica de estudio, la moralidad, a la que se puede acceder directamente, a través de una experiencia originaria y concreta: la experiencia moral, la experiencia del bien y del mal, no reducible a ninguna otra.

Ahora bien, BURGOS manifiesta que el considerar que la ética tenga su punto de inicio en la experiencia moral tiene importantísimas consecuencias metodológicas, siendo una de las más relevantes la desactivación de la falacia naturalista o ley de Hume, un tema ampliamente tratado y estudiado en la ética contemporánea y al cual él propio autor se ha referido en otras ocasiones²⁴⁹.

Esta sutil e importante objeción afecta al núcleo estructural de la ética, ya que esta es una ciencia práctica. A la ética no le interesa lo que las cosas son, sino cómo deben ser, porque cuando se piensa desde ella se reflexiona sobre el comportamiento humano basado en la experiencia del deber moral. Es importante resaltar la identidad de la ética y diferenciarla de otros saberes; por ello, es fundamental no justificar el núcleo último del saber moral en lo que “es”.

Lo peculiar de la ética, el lugar donde habita de manera autónoma es su reflexión consciente y permanente sobre las afirmaciones acerca de cómo la persona debe comportarse. Sin embargo, no es posible sin más, saltar de lo que las cosas son, a lo que debieran ser. BURGOS estima que, en los términos que Hume plantea su objeción, y a pesar de que, por su empirismo, radicaliza la separación entre el mundo de los hechos y el de los deberes, tiene sustancialmente razón²⁵⁰. De un mundo de puros datos estáticos, de meros hechos, no se puede deducir la obligación moral. Y, justamente por eso, la solución a este problema radica en reconocer la originalidad del deber moral y reflexionar directamente desde esta perspectiva, algo que resulta posible si se lo vincula implícitamente con la experiencia moral. Se trataría, en tal sentido, de la manera en que puede manifestarse la experiencia, es decir, de situarse en el mundo como un deber.

²⁴⁸ Burgos, J.M. *La experiencia integral*. Cit., pág. 323.

²⁴⁹ Burgos, J. M. *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones internacionales universitarias, Madrid, 2007.

²⁵⁰ Burgos, J. M. *La experiencia integral*. Cit., pág. 326.

Lo anterior, de todas maneras, si bien protege y potencia la autonomía de la reflexión moral, no impide saber que existen hechos antropológicos que se insertan dentro del deber ser. BURGOS²⁵¹ se refiere en tal sentido a los “hechos” antropológicos, que construyen la estructura de la experiencia moral, porque esta experiencia, en su núcleo central, no es otra cosa que la constatación, por parte de la persona, de que puede realizar determinadas acciones o no realizarlas, y que para la toma de esa decisión no goza de neutralidad, ya que las acciones buenas le perfeccionan y las malas le envilecen.

Es decir, concluyendo este apartado, y al hilo de las observaciones filosóficas del citado pensador personalista, cabe decir que experimentar la moralidad de las acciones, y, en particular, experimentar el núcleo de la moral, es experimentar la existencia de una estructura antropológica consistente en un deber²⁵².

La ética, por lo tanto, no se fundamenta en un falaz intento de deducción de deberes a partir de meros hechos, sino en el desarrollo sistemático de la experiencia moral, que es un hecho y un deber simultáneamente, y, por lo tanto, constituye el fundamento de la conexión entre la ética, que remite a la moralidad, y la antropología, que remite a las estructuras humanas que la posibilitan.

Ello conduce a una estructura antropológica originaria que consiste en sentirse moralmente obligado a realizar el bien y a rechazar el mal. La experiencia de esta estructura tensional es la ética.

Situarse en esta tensión no provoca la imposibilidad de conocer el vínculo entre ética y el acaecer de un hecho que, sin perjuicio de su existencia fáctica, es al mismo tiempo un deber. Esto traerá aparejado una importante consecuencia metodológica, permitiendo considerar a la ética como un saber práctico, en el ejercicio de la razón práctica humana que busca determinar, en su vertiente moral, cómo debe comportarse la persona, qué acciones debe realizar y qué acciones debe omitir.

La ética, *obiter dictum*, está llamada a alcanzar verdades de orden práctico, en consonancia con su estructura epistemológica compleja y diversa, para en tal sentido, emitir sentencias normativas – invariables para las ciencias especulativas-, que afirman imperativamente cómo el hombre debe comportarse. BURGOS, por lo demás, ya se había

²⁵¹ Burgos J. M. *Ibíd.*, pág. 329.

²⁵² Burgos, J. M. *Ibíd.*, pág. 328.

referido a este discurrir reflexivo, propio de la ética, en la obra a la cual se ha hecho mención en el inicio del presente trabajo²⁵³.

La ética, alcanzaría más precisión y profundidad, en lo particular y concreto, por cuanto reflexiona sobre las acciones, las cuales tienen un matiz acentuadamente singular. Así, es mucho más preciso saber cómo hay que comportarse aquí y ahora, porque esa acción se puede concretar por parte del ser personal. El flujo del conocimiento práctico, en tal sentido, va siempre de lo general a lo particular, en busca de una regla prudencial que guíe el acontecer conductual de la persona.

5.- La experiencia moral en relación a la ética de la compasión y el encuentro con el otro

A continuación, se procurará dar respuesta a algunos de los interrogantes que surgen en relación a la experiencia ética. Esto, en tanto situación que implica lo singular y el diálogo, y en el entendimiento de que la ética conforma al ser personal desde la libertad responsable ejercida con el tú.

La ética de la compasión es la respuesta a una interpelación que pone en cuestión el orden moral. La experiencia moral no vendría a consistir en la obediencia a un código universal y absoluto, sino en el reconocimiento de la radical vulnerabilidad de la condición personal y el hecho de no poder eludir la demanda del dolor del otro²⁵⁴.

No hay ética porque se sepa qué es el “bien”, a juicio de MÈLICH, sino porque se ha vivido y se ha sido testigo de la experiencia del mal. No hay ética porque se cumpla con su “deber”, sino porque la respuesta ha sido adecuada al sufrimiento de ese alguien que llama desde las fronteras del reconocimiento. No hay ética porque se sea digno, sino porque se es sensible a lo indigno, a las vejaciones que se puede ocasionar u otros

²⁵³ Burgos, J.M. *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, cit. Sin perjuicio se destaca que posiblemente existe un modo de entender la filosofía moral que se diferencia del pensar más sistémico que sobre la misma puede estar presente en otros filósofos, posiblemente influidos por Kant y Hegel, pero que se encuentran a su vez cercanos a la opinión de autores cuya obra está plenamente inmersa en el siglo XX, que sin ser necesariamente personalistas, beben de la que son posiblemente dos de las principales corrientes de la Filosofía contemporánea, tal como la Fenomenología y la Hermenéutica, tal sería el caso de E. Lévinas y P. Ricoeur.

²⁵⁴ Vid. Mèlich, J. C. *La ética de la compasión*. Cit.

ocasionan y que el resto sufre. Entonces, posiblemente, la justicia sea una decisión nacida desde las entrañas de la indignación frente al suceso de la injusticia.

Una ética de la compasión, al igual que lo planteado por BURGOS, encontraría el origen en la experiencia, sólo que no considera dicha experiencia necesariamente como moral²⁵⁵.

Esta fuera de duda, o por lo menos así se ha entendido, que desde la modernidad, especialmente en la época ilustrada, se aspira a deducir el principio supremo de la moral, la “ley” de la pureza de la razón práctica, con independencia de la experiencia y de la antropología²⁵⁶. Naturalmente, si se rechaza la experiencia como punto de apoyo (o de fundamentación) se niega también, al mismo tiempo, la posibilidad de que la ética posea una base antropológica; pero resulta que la condición corpórea y finita de los seres humanos es ineludible, también lo es la experiencia, y esto es válido no solamente para la razón pura teórica, sino también para la razón práctica.

Ahora bien, ¿qué tipo de experiencia puede dar lugar a la ética, según la ética de la compasión?

Toda experiencia remite a la finitud estructural del ser personal, finitud que no se cierra sobre sí misma, sino que acontece en la posibilidad, incierta pero confiada de trascender. Las personas son seres experienciales, contingentes, porque la experiencia es ineludible, la finitud que envuelve al ser personal se viste con el ropaje de la experiencia²⁵⁷. De esta idea participa también GADAMER, el cual estima que la experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentando, en el auténtico sentido de la palabra, aquel que es consciente de esta limitación, como se sabe éticamente, pues se capta que no se es el señor ni del tiempo ni del futuro; así, el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella, encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora²⁵⁸.

Según esta premisa, una ética debe basarse en la experiencia, pero no se alude necesariamente a la experiencia moral, sino a la contingencia, a aquello que simplemente

²⁵⁵ Tal como se ha analizado, existe la visión de la ética como la no moral, en el sentido de llegar a constituir su punto ciego, porque emerge en un escenario en que el marco normativo heredado es puesto en cuestión. La ética surge en una situación límite, en una situación excepcional, mientras que la moral es un aspecto ineludible de toda cultura y de toda educación.

²⁵⁶ Vid. Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002.

²⁵⁷ Vid. Mèlich, J. C. *Filosofía de la finitud*. Cit.

²⁵⁸ Gadamer, H. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2001, pág. 421.

sucede. Eliminar la contingencia de la vida humana supondría reducir la vida a lo que se hace o se deja de hacer, y provocaría que se considerase al protagonista de esta experiencia como un simple agente, como un sujeto carente de singularidad. Ello, por cuanto el acontecimiento de lo vulnerable es lo singular.

Es común a las “éticas metafísicas” el reducir la contingencia, la fortuna, la casualidad, como si el ser personal pudiera existir prescindiendo de todo ello, como si el tiempo, lo contingente y el azar no fuesen huéspedes de la misma casa.

Todo ello, quizás, no tiene espacio en el mundo normativo moral, pero sí en el mundo experimentado de la ética, y, en consonancia con esto, el paso de uno a otro es provocado por la necesidad de co-existir en dicha vulnerabilidad, el compartirla, el necesitar del otro. La experiencia ética o es responsabilidad o tan sólo es comprensión de un principio o ley moral, que tan sólo permitiría pensar la bondad, y no ser bondadoso.

Desde el punto de vista de una ética de la experiencia, como puede ser la ética de la compasión según MÈLICH²⁵⁹, la primera no puede obsesionarse con los grandes principios, con el deber, sino que debiera considerar en todo momento la finitud estructural de la que no se puede prescindir, como se acaba de señalar. Pero esta experiencia no es lugar de ocurriencias únicamente, de comportamientos; es hogar de afectos, de sensibilidad. Este remediar, cuidar, valorar el sentimiento de otro ser personal, conduce al segundo aspecto esencial de una ética de la compasión, junto a la experiencia de la finitud, esto es, a la experiencia del otro en cuanto tú.

Sobre este punto es esencial lo escrito por LEVINAS, para quien la obligación moral no está anclada en la conciencia de un principio universal, como pensaba KANT. El imperativo ético surge frente a la vulnerabilidad de cada hombre²⁶⁰.

La ética vendría a ser una respuesta que nace de una experiencia de inquietud por la suerte del otro que aparece, aunque no sea esperado, aunque quizás no se le quiera, que surge en el camino no para invadirlo, sino invitando a recorrerlo juntos. Nadie se vuelve moral por la buena voluntad, ni por haber decidido universalizar las máximas de sus acciones, sino por responder a un mandamiento que emana del encuentro con el rostro del otro²⁶¹,

²⁵⁹ Mèlich, J. C. *La ética de la compasión*. Cit., pág. 132.

²⁶⁰ Cfr. Chalier, C. *Por una moral más allá del saber*, Caparrós, Madrid, 2002.

²⁶¹ Mèlich, J. C. *La ética de la compasión*. Cit. pág. 45.

expresa acertadamente MÉLICH. La pregunta por la moralidad es respondida por un alguien que mira a los ojos solicitando la acogida desde el paraje de la espera.

La “experiencia por excelencia”, expresada en la demanda del rostro del otro y en la respuesta que se da en ella, es la ética. Lo infinito a que LEVINAS alude e invita en sus escritos, tiene un interesante componente religioso, porque regala la importancia de la sacralidad del tú. Lo infinito es lo que escapa a la finitud, lo que acontece, lo que llega sin avisar, lo que irrumpe; pero que no resulta impersonal, constituye el ámbito de la alteridad en la experiencia integral del ser personal.

La ética de la concreción personal del tú, reflejado en el rostro del próximo, es ética de la experiencia. Esto implica disentir frente a la posibilidad de que el olvido del frágil rostro del otro tenga lugar en la memoria personal, sea ajeno a la experiencia del tú. El ser personal puede no recordar principios, reglas y leyes, pero la memoria existencial del yo, despojado del ego, está habitada por la vulnerabilidad de ese otro, que me recuerda permanentemente que las personas se necesitan, porque se experimentan en el otro y experimentan la vida junto a él²⁶².

Es verdad que lo más interesante del análisis fenomenológico de tal ética es la dimensión experiencial doliente del rostro. El rostro es la expresión de un sufrimiento; es llamada, palabra viva que da nacimiento al diálogo, es un mandato para estar por ti. La palabra del rostro es un imperativo categórico, aunque se diferencia de lo que la ética del idealismo racionalista manifiesta: el imperativo del rostro no nace de la razón pura práctica, no es autónomo, sino heterónimo, surge del otro vulnerable, de la presencia desprotegida del rostro doliente. Como ejemplo paradigmático, puede estimarse que, en el caso de KANT, es el sujeto el que posee la primacía ética; en LEVINAS, es el otro. Dicho brevemente, es una llamada que exige una respuesta, ordena ponerse en camino, salir al encuentro para tenderle la mano y acoger, en esa palma que se abre, a toda una vida que desea ser descubierta y escuchada²⁶³.

¿Cuáles son, sin embargo, entonces, las principales diferencias y semejanzas entre la experiencia moral planteada por BURGOS y la experiencia entendida por la Ética de la compasión?

²⁶² Mélich, J. C. *Ibid*, pág. 214.

²⁶³ Vid. Chalier, C. *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*. Cit., pág. 53.

Como principal diferencia, se encontraría que, para la segunda postura, la ética no surge de la experiencia moral porque se sepa con seguridad qué se deba hacer, no surge por un hecho que también sea un deber, no se origina en el cómo resolver una situación, en el cómo encararla, sino porque nunca se sabe con certeza lo que se debe hacer, o -no siendo tan categórico- porque generalmente no suele saberse. La ética es posible, según ya se ha mencionado, porque la pregunta “¿qué debo hacer?” no coincide con la pregunta “¿qué puedo hacer?”, tal como lo detalla MÉLICH²⁶⁴.

La principal semejanza sería que la ética que puede originarse en el método personalista parte de una experiencia de lo extraño, y muestra cómo éste, lo extraño, se resiste a toda apropiación. La ética refiere a la relación entre la apelación, llamada, exigencia, por un lado, y la respuesta por el otro. He aquí una ética, en fin, que supera la agónica estructura del ser y el deber, que, siendo tan real como cualquier conducta, lo es por ser experiencia viva, por ser diálogo que pregunta por el otro y para el otro, por ese otro que no es cualquiera, que está próximo, que es el prójimo.

Si se entiende que es la experiencia la que permite la autonomía de la ética, debe agregarse que se trata, básicamente, de una experiencia personal, que busca evitar el sufrimiento y el dolor del otro. Y esta experiencia siempre será moral, no por su relación a lo bueno y a lo malo, sino por su relación con ese otro que me requiere, que me interpela a ser quien estoy llamado a ser, persona, como él mismo, como la voz dormida en el fondo del alma, dormida pero que despierta en pos del encuentro.

6.- Ética de la compasión y ética de la razón compasiva

La ética de la razón compasiva ha venido enfrentándose a un buen número de retos con una fecundidad no desdeñable, tal como asegura CORTINA²⁶⁵.

Cabe advertir, para empezar, a este respecto, que puede haber puntos similares entre los planteados por MÉLICH y su ética de la compasión con los aseverados por CORTINA y su ética de la razón compasiva. Esto, aunque esta autora emplee preferentemente el término “razón cordial”. Dicha diferencia, la de emplear los conceptos de razón cordial o

²⁶⁴ Mèlich, J. C. *La ética de la compasión*. Cit., pág. 94.

²⁶⁵ Cortina Orts, A. *Justicia Cordial*. Cit., pág. 23.

compasiva, es importante, por cuanto la compasión implica siempre un dolor o mal, vivido con anterioridad, por alguien, quien suscita la respuesta de otro, y dicha respuesta se da mediante la vivencia compasiva de la experiencia de la alteridad. En cambio, en la razón cordial, impera el ámbito racional de la comunicación de pareceres, para el sostenimiento moral de una pluralidad cívica como ha detallado la pensadora valenciana. Ahora bien, en este apartado nos remitiremos a la ética de la razón cordial principalmente. Ello, pues, en primer lugar, esta ética “permite fundamentar filosóficamente la ética cívica de sociedades moralmente pluralistas”, en las que se articulan una ética mínima de justicia con máximos de éticas de vida buena, algunas de las cuales son religiosas y otras seculares, tal como advierte la misma CORTINA.

Adentrándose en las entrañas de la racionalidad humana, que es una razón impura, inserta en la historia y en las distintas tradiciones, esta interesante y vigente propuesta intenta sin embargo ir más allá de un equilibrio reflexivo de cuño rawlsiano. Pues, al cabo, “no se conforma con las instituciones morales–políticas de cada sociedad o del filósofo mismo, y trata de encontrar principios éticos universalmente válidos”²⁶⁶.

Tales principios no provienen de un cuerpo normativo expreso, o, mejor, no sólo pueden estar implicados en él, sino que, sobre todo, pueden extraerse de la propia vida. CORTINA cita, así, como ejemplos, los siguientes: la empresa y la economía, el quehacer médico y biotecnológico, el trabajo por el desarrollo de los pueblos, y las restantes esferas que componen la vida compartida.

Otro aspecto importante, en relación a lo precedentemente enunciado, es considerar cómo se modulan en cada ámbito social los principios éticos fundamentados. Es éste el nivel de aplicación, que CORTINA ²⁶⁷ entiende como “una hermenéutica crítica de las actividades humanas, y que recorre los caminos de la ética del desarrollo, la bioética, la ética del consumo y cuantas van componiendo el elenco de las éticas aplicadas”.

De todas maneras, puede destacarse aquí que, en el en el campo del Derecho y la búsqueda de lo justo concreto, puede emplearse el camino suscrito por el pensamiento crítico de una Filosofía del Derecho Hermenéutica²⁶⁸.

²⁶⁶ Cortina Orts, A. *Ibíd.*, pág. 23.

²⁶⁷ Cortina Orts, A. *Ibíd.*, pág. 23.

²⁶⁸ En el corazón de cada una de esas éticas aplicadas, late el vigor de una ética cívica transnacional, que poco a poco va convirtiéndose en el núcleo de una ética de la justicia global, a la que nos referiremos en

Para la filósofa española, la ciudadanía justa y activa es el centro en torno al cual giran los distintos ámbitos, sin este, todos ellos pierden su vital eficacia. Por ello, se expresa la necesidad de reflexionar en torno al concepto de una ciudadanía cordial²⁶⁹.

Tal ciudadanía no es una empresa fácil; pues, deben superarse distintas tradiciones de filosofía política, conservando lo mejor de ellas, y apuntar las diversas dimensiones que importa desarrollar, para ajustar la realidad al concepto y también el concepto a la realidad social. Una de esas dimensiones, la participativa, exige, como plasmación política ineludible, la configuración de una forma de democracia deliberativa, a la que también se le ha denominado democracia comunicativa²⁷⁰.

Es más, esta autora sostiene que una sociedad verdaderamente democrática es aquella en que la mayoría no se genera a través de la manipulación de sentimientos de los ciudadanos, sino a través de la deliberación serena y razonada. Las normas comunes, aunque también se puede incluir en ellos a los principios de justicia que permiten la sana convivencia plural, se hacen racionalmente aceptables porque hay un intercambio de razones que los ciudadanos pueden ponderar y por consiguiente aceptar o rechazar. Pero las razones no pueden ser sólo argumentos, sino también expresiones de lo que la autora citada denomina “razón comunicativa”, la cual da razón de la democracia, pues, resulta ser una forma cordial de la democracia deliberativa²⁷¹.

Ninguna deliberación, ningún consenso fáctico, ningún acuerdo emanado de una situación sostenida en el velo de la ignorancia, estará legitimado para privar de sus capacidades básicas, y por tanto de sus derechos, a seres dotados de capacidad comunicativa, sea actual o virtual, aunque no se debe restringir únicamente a esta capacidad, por cuanto ella se erige en el ser personal, de suyo esencial, por único, imprescindible y original.

Fundamentar en el valor de esas capacidades una teoría de los derechos humanos, situada a caballo entre la trascendentalidad y la historia, entre los procedimientos y las

último lugar, y descubre a la vez como los ciudadanos conforman el auténtico quicio de las distintas esferas sociales.

²⁶⁹ Vid. Cortina Orts, A. “Ciudadanía democrática desde una razón cordial” en Martín García, M. J. (Coords.) *Josep Maria Puig Rovira: Educació, valors i aprenentatge servei*, Universitat de Barcelona, 2019, págs. 140 a 148.

²⁷⁰ Cfr. Almonacid Díaz, C. “El sentido de la razón cordial. Entre la norma y el sentir, una ética en situación” en González Esteban, E; Siurana, J. C.; López González, J. L, y; García-Granero Gascó, M. *Ética y democracia: desde la razón cordial*, Comares, Granada, 2019, págs. 49 a 55.

²⁷¹ Cortina Orts, A. *Justicia Cordial*. Cit., pág. 30.

capacidades, será la siguiente tarea. Y, por último, la de abrir el horizonte para una ética global, para una justicia global, comprometida a la vez con irrenunciables pretensiones de universalidad y con el hecho de la diversidad cultural.

La ética de la razón cordial, de esta destacada pensadora española, puede ser considerada como una ética deontológica, debido a que da prioridad a lo justo; por ello, resulta de esencial importancia para el presente estudio²⁷²:

<<Ciertamente, entre las distintas concepciones de vida buena que conviven en una sociedad pluralista, se produce una suerte de intersección, que compone los mínimos. Es decir, todas esas cosmovisiones, todas esas concepciones del hombre como persona integral y de su realización en la vida social, sean filosóficas o religiosas, se solapan>>²⁷³.

Convergen, por consiguiente, las diversas concepciones personales y sociales, en el corazón del diálogo que constituye el pilar de la convivencia existente al interior de la polis. De ese solapamiento brotará un área de convergencia de las diversas moralidades.

Con acierto plantea CORTINA que:

<<Sin embargo, cada grupo puede fundamentar esos mínimos compartidos en premisas diferentes, propias de su concepción de vida buena, de su forma de entender el sentido de la vida; en premisas y máximos religiosos o seculares. Pero la ética mínima necesita una fundamentación filosófica más potente que el equilibrio reflexivo, que, a fin de cuentas, toma como punto de partida las intuiciones desde las que cada autor lee la conciencia de sus sociedades>>²⁷⁴.

A nivel político, lo anterior tiene estrecha relación con la ciudadanía y su desenvolvimiento en el interior de un Estado. El protagonista de la comunidad política, junto a los otros partícipes de tal convivencia, deben iniciar su proyecto vocativo en circunstancias de equidad existencial y que tal circunstancia no se convierta en un

²⁷² En tal sentido, puede esgrimirse que la ética de la razón cordial, que reconstruye el quehacer social desde el paradigma del reconocimiento recíproco de quienes se saben y sienten como interlocutores válidos, como seres dignos de respeto y compasión, reconoce por lo mismo la necesidad de respetar a todos y cada uno de esos seres, las personas; lo cual implica respetar sus ideales de vida buena. Unos ideales a los que se pide como credencial que no impidan a los demás ciudadanos aspirar a sus propios ideales. La racionalidad práctica, en su dimensión de justicia, se despliega en esas exigencias a las que humanamente no se puede renunciar.

²⁷³ Cortina Orts, A. *Justicia cordial*. Cit., pág. 33.

²⁷⁴ Cortina Orts, A. *Justicia cordial*. Cit., pág. 33.

obstáculo para los demás, y que tales puedan llevar a cabo y construir su camino de ideal personal, en convergencia con la propia ciudadanía²⁷⁵.

En las sociedades moralmente pluralistas, como siempre ha desarrollado CORTINA, las distintas ofertas de vida feliz se presentan en la esfera pública, para aquellos ciudadanos a los que resultan atractivas; y el conjunto de la sociedad se compromete a respetar las ofertas ajenas, como mínimo de justicia irrenunciable²⁷⁶.

Este tipo de comunidad no apuesta por una religión determinada, ni pretende eliminarlas a todas de la vida pública, sino que intenta articular institucionalmente la vida que implica cada una de tal manera que sus miembros puedan libremente vivir su identidad. Ahora bien, sabiendo como bien expone ESQUIROL en relación a dicha identidad, que no es posible una comprensión total de otra persona, porque tampoco es viable el conocimiento pleno de sí mismo²⁷⁷.

Una ciudadanía compleja, inserta en un Estado laico moralmente pluralista, debe pretender provocar el desarrollo respetuoso de las diversas dimensiones que configuran la identidad vocativa y personal, comprometidas con la igual dignidad de las personas²⁷⁸.

Como consecuencia de vivir ejemplarmente, con plena fidelidad hacia su razón de ser, las religiones deben presentar sus ofertas de vida buena, que no se pueden imponer, a las que sólo desde la libertad puede invitarse, ya que sólo desde la libertad pueden

²⁷⁵ Ocurre, sin embargo, que la ciudadanía se puede entender al menos de dos modos, a juicio de Cortina Orts, *Justicia cordial*. Cit., pág. 34. Según se interprete la idea cívica de igualdad:

<<Por tal motivo, se puede hablar de ciudadanía simple y ciudadanía compleja. De entenderla de una forma u otra, se siguen consecuencias incalculables. En el primer caso, los ciudadanos son tratados como iguales, se eliminan todas las diferencias de religión, cultura, raza, sexo, capacidad física y psíquica, tendencia sexual, y no resta ya sino un ciudadano sin atributos. Reconocer, por el contrario, una ciudadanía compleja, gente cuya identidad se teje con los mimbres de su religión, cultura, sexo, capacidad, opciones vitales, y que, en consecuencia, provoca que se deba tratar a todos con igual respeto en su identidad, exige al Estado no apostar por ninguna de ellas, pero sí tratar de integrar las diferencias que la componen. Entender la ciudadanía al modo simplista implica esforzarse por borrar las diferencias en la vida pública, mientras que entenderla como compleja exige intentar gestionar la diversidad, arrancándola. Esto requiere vincular un Estado laico con una sociedad moralmente pluralista>>.

²⁷⁶ Cortina Orts, A. *Justicia cordial*. Cit., pág. 35. En efecto, una sociedad moralmente pluralista es aquella en la que conviven distintas propuestas de vida en plenitud, por consiguiente, diversas cosmovisiones entran en juego, las que a su vez dialogan entre sí y descubren mínimos compartidos de justicia, que componen su ética cívica común. Se distancian de este modo de las sociedades moralmente monistas, muchas de ellas de corte religioso o políticamente totalitarias, en las que se supone está vigente un único proyecto de vida feliz para el conjunto de la ciudadanía, pero también de las moralmente politeístas, dotadas de unos proyectos de vida buena tan distintos que ni siquiera pueden dialogar entre sí y descubrir principios de justicia comunes.

²⁷⁷ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 110.

²⁷⁸ Cortina Orts, A. *Justicia cordial*. Cit., pág. 36.

aceptarse²⁷⁹. ¿La pregunta que justamente surge en este punto es si acaso realmente es el fin y el deber de las religiones presentar propuestas de tal naturaleza?

Lo propio y lo extraño, también a nivel religioso, se encuentran estrechamente vinculados, pero dentro de un polígono cuyas fronteras son las determinaciones variables. Estas se añaden a una identidad constituida por la interrelación entre uno mismo y lo otro y, por ello en una especie de identidad fronteriza, a juicio de ESQUIROL²⁸⁰.

La cuestión de las identidades es verdaderamente central, en el mundo moral, político y económico, sobre todo desde que el pensar y el sentir postmodernos insistieron en la necesidad de agudizar la sensibilidad hacia las diferencias. Ese aprecio de las diferencias permite reconocer la alteridad, reconocer a “los otros”, y, en consecuencia, reconocer su identidad, que se teje desde las diferencias, más que desde la homogeneidad²⁸¹.

Es cierto que la primera Modernidad introdujo la idea de dignidad humana sobre la base de la igual capacidad de autonomía de los seres humanos (la igual capacidad de auto-obligarse); pero también es verdad que las identidades personales no se configuran sólo con los rasgos que asemejan a las personas, sino también con los que las distinguen. Agudizar la sensibilidad hacia las diferencias, reconocer la peculiaridad de las identidades, sería una de las tareas del pensar y el sentir postmodernos.

Todo ser humano tiene la capacidad de elaborar juicios sobre los contenidos de su conciencia, los que por lo demás son muy concretos: sobre determinados deberes, a los que se siente sometido, y que tienen la peculiaridad de que él los extendería como tales a toda la humanidad, sin admitir subterfugios. En efecto, el contenido material de tales deberes cambia a lo largo de la historia y en diferentes culturas y, sin embargo, hay algo que les asemeja, y es el hecho de que quienes son conscientes de ellos los extenderán universalmente. Nadie les impone la obligación de cumplirlos, sino que se auto-obligan, y por eso no importa si en principio los aprendieron de su sociedad y después los internalizaron, lo importante es que no reconocen su fuerza obligatoria mas que en ellos mismos, ya que los han dado por buenos.

²⁷⁹Cortina Orts, A. *Ibíd.*, pág. 37.

²⁸⁰ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., página 66.

²⁸¹ Vid. Cristiano, J. L. “Teoría crítica y heterogeneidad” en *Estudios: Centro de Estudios Avanzados*, N°. 13, Universidad Nacional de Córdoba, año 2000, págs. 53 a 63.

El empleo del término razón cordial contempla, para ESPINOZA LOLAS, una significación dual, que articula contra el entendimiento, el cual tiende a separar y funciona desde categorías iniciales como si bastaran para explicar la realidad, una unidad en su diferencia y que, primariamente, expresa el hacer de la comunidad y, secundariamente, la categorización de tal comunidad a la altura de un tiempo determinado²⁸². Para este autor, la razón cordial es una construcción del ciudadano y para el ciudadano, a la altura de las necesidades a enfrentar, a fin de intentar dar respuesta a diversos problemas para que se viva en el mejor de los mundos posibles.

El punto de partida de reflexión puede consistir no en preguntarse a qué cualidades llaman virtudes las distintas sociedades, sino por qué las personas expresan en ocasiones exigencias morales, pretendiendo con ellas universalidad y necesidad²⁸³. Es decir, ver si en tales exigencias existe un reclamo de justicia que, como tal, pueda implicar la respuesta de una normativa general o, al menos, para el caso de que se trata, dar una respuesta adecuada a tales aspiraciones. Por ello, cabe la posibilidad de preguntarse si el actuar compasivo puede también implicar la vivencia de la respuesta cordial concreta, y si dicha concreción -cuando procure también el imperio de la justicia- puede estar implicando lo justo donal y compasivo²⁸⁴.

La ética de la justicia, por otro lado, debe venir complementada con la ética del cuidado²⁸⁵. He aquí dos lenguajes diferentes para codificar el mundo moral²⁸⁶. Entre el lenguaje imparcial de la lógica de la justicia, que consiste en tomar decisiones poniéndose en el lugar de cualquier otro, y el lenguaje de la lógica psicológica de las relaciones, que asume la perspectiva de la acción concreta y trata de preservar las relaciones ya creadas, puede establecerse una comparación, que permite analizar qué valores aprecia de forma preponderante cada uno de ellos.

²⁸² Espinoza Lolas, R. “¿Es posible hoy una razón cordial?”, VV. AA. *Ética y Filosofía Política. Homenaje a Adela Cortina Orts*, Editorial Tecnos, 2018, pág. 86.

²⁸³ Sánchez-Gey Venegas, J. “De la ética cordial a la justicia cordial”, en García Marzá, D; Lozano Aguilar, J. F; Martínez Navarro, E; y Siurana, J (coords.) *Ética y filosofía política: Homenaje a Adela Cortina Orts*, Editorial Tecnos, Madrid, año 2018, págs. 219 a 230. También puede leerse en la misma obra el excelente trabajo de Roldán panadero, C. “Más allá de los conceptos: De la ética mínima a la justicia cordial”, págs. 213 a 218.

²⁸⁴ Cortina Orts, A. *Alianza y Contrato. Ética, Política y Religión*. Editorial Trotta, Madrid, año 2001, pág. 38.

²⁸⁵ Vid. Gilligan, C. *La moral y la teoría*, Fondo de Cultura Económica México, 1985.

²⁸⁶ Cfr. Escudero, J. A. “Ser y tiempo: ¿una ética del cuidado?” en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, N^o. 13, Barcelona, 2012, págs. 74 a 79.

Desde esta perspectiva, se ha sostenido que los valores apreciados en el lenguaje masculino serían aquellos que van conformando individuos autónomos, capaces de tomar decisiones acerca de lo justo y lo injusto desde condiciones de imparcialidad. Por el contrario, los valores preferidos por el lenguaje femenino serían aquellos que protegen las relaciones humanas, se hacen cargo de los débiles, cuidan de las personas concretas en los concretos casos de acción²⁸⁷.

Ciertamente en el ruido silencioso que emite la voz filosófica se escuchan varias voces, algunas más silenciosas que otras, pero aquí se destacan dos. Una es la voz de la justicia, que consiste en juzgar sobre lo bueno y lo malo, situándose en una perspectiva universal, más allá de las convenciones sociales y el gregarismo grupal. Esta perspectiva recibe el nombre de imparcialidad. Por otra parte, encontramos la voz de la compasión, en la cual se acentúa el llamado de los que precisan de ayuda, que son responsabilidad nuestra, empezando por los más cercanos. La voz de la compasión se ha escuchado poco, no por sumisión pero quizás porque es más tenue, se susurra al oído de quien la escucha, tiene que pronunciarse en la intimidad, y “porque la voz de la justicia, basada en principios realmente universales, se escucha más en las proclamas de la política pensada, que en la que se hace efectiva en la vida cotidiana, la política vivida”²⁸⁸.

Importa, pues, seguir contando aquellos relatos en torno al valor intrínseco e impostergable de dignidad de la persona, que es la base de la justicia exigible. Importa seguir contando aquellos relatos de la alianza, del mutuo reconocimiento, que son la base desde la que se da a cada uno lo que necesita para tener vida y tenerla en abundancia, en palabras de CORTINA.

“Desde la reflexión de los filósofos griegos, al menos, la ética se preocupa de cómo desarrollar el carácter, de su forja”²⁸⁹. Se nace con la semilla de un temperamento, pero

²⁸⁷ Sin embargo, para esta autora, esto no significa necesariamente que los varones hayan de optar por la autonomía y la justicia en desmedro de otros valores y bienes, y las mujeres por el cuidado y la compasión, necesariamente. Tales repartos de papeles van siempre en detrimento de los dos sexos, porque los cuatro elementos mencionados son indispensables, independiente de dichos sexos. Estos elementos son la justicia, la autonomía, la compasión y la responsabilidad, necesarios para alcanzar la madurez moral de la persona en su integridad. Por tanto, que predomine uno u otro en una persona es una cuestión individual más que una característica del sexo en su conjunto>>. Cortina Orts, A. *Ética sin moral*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, págs. 298 a 309.

²⁸⁸ Cortina Orts, A. *Alianza y contrato: política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001.

²⁸⁹ Cortina Orts, A. “Lo justo y lo bueno” en Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (editores). *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 382.

sin perjuicio que él influye no determina la construcción de una vida virtuosa sustentada en la tranquilidad de ánimo de un buen carácter.

En el mundo clásico griego, con diversos matices, el buen carácter es el de la persona que sabe tomar las decisiones correctas, para alcanzar el mayor bien posible para los seres humanos, la felicidad. Por ello, se entiende que uno de los aspectos claves de la ética, en cuanto filosofía moral, será la forja del carácter desde la adquisición de virtudes y el logro de la felicidad, que es el bien al que todos tienden. Ahora bien, posiblemente no todo se remite a esa vivencia personal, que nace de la libre elección del cómo actuar mejor. La razón es que también es preciso hablar de las normas, de esa dimensión del fenómeno moral que es la exigencia y la obligación, y encontrar algún criterio para dilucidar cuáles serán las correctas. Tal criterio viene dado por el bien que se persigue, de suerte que serán correctas las normas que conduzcan al mayor bien posible. Las normas están supeditadas, así, a lo que deba estimarse como bueno²⁹⁰.

Sería importante conseguir sumar los diversos esfuerzos realizados para que la convivencia plural se sostenga en requisitos de normativización ética de carácter formalista y posea, a su vez, un núcleo o contenido de corte sustancialista. Ello, debido a que este último es, al fin y al cabo, una instancia incondicionada, objetiva, que da sentido, por su naturaleza de despliegue de la posibilidad humana de verdad, de quitarle el velo a la verdad. Para procurar que la ciudadanía conviva de manera democrática se requiere un marco normativo ético que haya ingresado en el pórtico del Derecho mediante su constitucionalización, si bien ello es legítimo no basta, se hace necesario que las cosmovisiones personales sean garantizadas y contribuyan a alimentar las perspectivas e

²⁹⁰ Conviene aclarar, no obstante, que el nombre “éticas teleológicas” es acertado sólo si se entiende que son aquellas a las que les importa descubrir cuál es el telos del ser humano, su finalidad, ya sea a nivel personal o a nivel social, porque consideran que lo correcto consiste en alcanzarlo, aprehendiéndolo, porque es posible lograrlo. Sin embargo, existe una enorme diferencia en el seno de estas éticas entre las perfeccionistas y el hedonismo. Las perfeccionistas, donde a juicio de Cortina se encuentra Aristóteles y Nietzsche, proponen llevar a perfección al ser humano mediante el ejercicio de la cualidad a la cual consideran más propio del mismo, es un fin en cierta medida loable ya sea se trate de la vida contemplativa o de la voluntad del poder. Mientras que el hedonismo plantea que una decisión es correcta cuando produce los mejores resultados posibles, por consiguiente, se estaría dentro de las familias utilitaristas.

Asimismo, hoy en día pueden entenderse las denominaciones “éticas teleológicas” y “deontológicas” como si las primeras tuvieran en cuenta las consecuencias y las segundas no, error que se comete a menudo, de esta manera pareciera que las últimas no consideran de ninguna manera a las convicciones. En primer lugar, porque tal cual aclara Cortina, “telos” significa fin, no consecuencia y no es lo mismo perseguir una meta que obrar por las consecuencias de una acción, de hecho fue Weber el que posteriormente distinguió en su famosa exposición titulada “La política como vocación” el que los políticos pueden actuar conforme a una ética de las convicciones y una ética de la responsabilidad convenida, esta última considera sobre todo las consecuencias de las conductas, aunque en la praxis las personas se mueven viviendo ambas.

implicancias cotidianas de la vivencia moral reflejada en un paraguas constitucional, que protege de la tormenta del caos y la animadversión plural a una sociedad que se crea y proyecta en el ejercicio cotidiano de la paz²⁹¹.

Por ello se ha sostenido, por parte de CORTINA, que:

<<Las éticas deontológicas de corte kantiano prescinden de las consecuencias de las acciones, a la hora de valorarlas moralmente; las éticas deontológicas actuales, por el contrario, tienen en cuenta las consecuencias de las decisiones al valorarlas moralmente. Lo que diferencia a las teleológicas de las deontológicas es que las primeras toman como prioritario el bien no moral (ontológico, social o psicológico) para derivar lo correcto o justo (lo moralmente obligatorio), mientras que las deontológicas parten de lo correcto o justo y entienden que en su marco las gentes pueden vivir con toda legitimidad lo que consideren su bien, siempre que no transgredan el marco de lo justo>>²⁹².

Lo anterior conlleva el entendimiento de que es justamente esa visión más bien formalista, donde se concentra de alguna manera el gran problema moderno de la relación entre lo bueno y lo justo, que es el de la obligación moral²⁹³.

Sin perjuicio de lo anterior, CORTINA aclara que el proceso de secularización priva de fundamentación religiosa a determinados mandatos, habituales en el mundo medieval, cuya fuerza obligatoria procedía de expresar la voluntad de Dios. Aunque Dios quería la felicidad de los hombres y sus mandatos iban encaminados a proporcionársela, de suerte que el fundamento de la obligación descansaba en la felicidad, en lo bueno, a menudo los hombres no percibían la conexión entre la obediencia a los mandatos y su felicidad²⁹⁴.

El paulatino proceso de secularización provocó que las personas se alejasen progresivamente del centro religioso como fundamento principal de su reflexión y actuar moral, no por desconfianza en dicho centro, sino que por que su confianza en sus propios

²⁹¹ De Tienda Palop, L. “La compasión y la razón comunicativa como núcleo de la *ethis cordis* de Adela Cortina Orts” en *Ética y Democracia desde la razón cordial*. Cit., pág. 43.

²⁹² Cortina Orts, A. “Lo justo y lo bueno”. Cit., pág. 384.

²⁹³ En el mundo moderno, se oscurece la idea aristotélica de función y, en consecuencia, de función más propia del hombre. En la Polis clásica se entendía que el *télos* del ser humano consiste en el ejercicio de la función que le es más propia. Los juicios morales entonces podrán ser verdaderos o falsos, como pueden serlo las proposiciones teóricas, según estén o no de acuerdo con el ejercicio de esa función. Puesto que el ejercicio de la vida contemplativa es la función más propia, en llevarlo al máximo consistirá el *télos*. Sin embargo, la modernidad relega la explicación teleológica del cosmos y la sustituye por la mecanicista, abandonando con ello la idea de una función esencial para el ser humano, discernible para la razón. Los juicios morales ya no serán verdaderos o falsos según se ajusten al ejercicio de dicha función y se abrirá una brecha entre el lenguaje descriptivo (el lenguaje de lo que “es”) y el lenguaje de los prescriptivo (el lenguaje de lo que “debe ser”).

²⁹⁴ Cortina Orts, A. “Lo justo y lo bueno”. Cit., pág. 385.

medios, su apuesta por la razón creció hasta venir a ocupar el antiguo lugar que antes había sido ocupado por el Ser Divino.

El proceso de secularización y de laicidad que trajo consigo la modernidad y, más aún, su deslegitimación posterior, se acentuó sobremanera en los países occidentales. Así, en la era de la técnica, lo sagrado ya no parece ser lo trascendente, sino la tecnología, y el sentido de la existencia parece no buscarse en el más allá ni dentro del corazón humano, sino en los instrumentos que el hombre ha fabricado y que apenas controla, tal como detalla con acierto YUFERA. De este modo, parece que quien decide qué se ha de hacer, qué es lo correcto y lo justo, ya no es ni la religión, ni la persona, sino la sofisticación de una maquinaria tecnológica. Mas, a pesar de todo esto, el siglo XX, paradójicamente, es uno de los que más atención han prestado a la experiencia mística²⁹⁵.

Surge por ello la necesidad de reivindicar la dimensión trascendente y espiritual del ser humano y, por consiguiente, de ver cómo dicha dimensión influye en el pensar y en el actuar ético. Esto no está ligado necesariamente a una confesionalidad u otra, sino que puede ser vivible en el marco de la laicidad, y es capaz, asimismo, de constituir un fundamento más, quizás uno verdaderamente sólido, en tiempos de tanta liquidez, fundamento que sirva de pilar estructural en la construcción de un edificio consistente para una educación en valores²⁹⁶.

Asimismo, se sabe que, si bien las normas morales son normas de conducta, las denominadas normas jurídicas también lo son, y sólo pueden pretender obligatoriedad dentro de una comunidad política. Y, a su vez, las religiosas también abarcarán al conglomerado de miembros que rigen y que siguen sus planteamientos de creencias, pero únicamente a estos.

A contrario sensu, las normas morales pretenden valer universalmente, de tal manera que se gesta un mundo específicamente moral, un mundo que no depende de las características culturales (se engloban en las mismas a las religiosas y las sociales, así como jurídicas propiamente tales), un mundo que pretende regir a la humanidad toda. Tales normas no pueden calificarse como verdaderas o falsas, porque no se sostienen en las cosmovisiones personales, por ello no están inmersas en la subjetividad, sino que apuntan a lo justo y a

²⁹⁵ Yufera, J. “Mística y ética: desafíos para nuestro tiempo. De la experiencia mística a la acción moral” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 53, Madrid, 2015, págs. 680.

²⁹⁶ Yufera, J. *Ibid.*, pág. 681.

lo injusto, estos mismos según criterios que son experienciales, implicando lo subjetivo y lo objetivo. Ahora bien, respecto a esto último, a juicio de CORTINA, puede entenderse en términos intuicionistas, utilitaristas, constructivistas o reconstructivistas (como intersubjetividad), y que es clave imprescindible del pluralismo moral²⁹⁷.

Desde una perspectiva teórica o subjetivista, se puede afirmar que la validez de la norma emana de los sujetos que, tras empatizar con el resto de personas y deliberar de modo formalmente correcto, están dispuestos a comportarse según su mandato. Pero esta situación puede calificarse de ilusoria, afecta a un idealismo alejado del singular personal encarnado en la cotidianeidad de la convivencia. La norma es válida porque es aceptada volitivamente en ciertas condiciones, es reflexionada y considerada justa en términos personales y comunitarios. La acción, por su parte, es correcta porque es mandada (o permitida) por la norma válida²⁹⁸.

Por otra parte, desde la perspectiva material u objetivista, LONGUEIRA MORELOS afirma que la validez de la norma emana de la acción que posee la propiedad – natural, sobrenatural o sui generis– de ser correcta. La norma es válida porque recoge la corrección de la acción, con independencia de que sea aceptada volitivamente en alguna circunstancia por los sujetos²⁹⁹.

Razones como las aducidas llevan el oscurecimiento de las éticas de las virtudes³⁰⁰, dirigidas hacia la idea del bien, y al florecimiento de una ética de las normas, preocupada por lo correcto, por lo justo. Este cambio hunde sus raíces en la filosofía práctica del período ilustrado. En la actualidad, teorías éticas relevantes defienden la primacía de lo justo por sobre lo bueno, sin considerar que es justamente el don lo que permite en cierta medida encarnar lo bueno en la existencia del otro en cuanto tú, eso sí, lo justo también tendrían ese afán de concreción al tomar consistencia mediante una estructura normativa, pero sin restringirse únicamente a ella. El don es portavoz de una alteridad íntima.

²⁹⁷ Cortina Orts, A. “Lo justo y lo bueno”. Cit., pág. 385. En tal sentido, la Modernidad es la era del Individuo, hasta el punto de que se entiende que el nacimiento de la comunidad política, del Estado, es el fruto de un contrato entre individuos deseosos de que se respeten sus derechos, que es una exigencia de justicia. Las instituciones serán legítimas cuando estén al servicio de los derechos, cuando sean justas: la persona y sus derechos constituyen la clave de la vida social.

²⁹⁸ Longueira Morelos, A. “¿Pueden los hipócritas morales dar lecciones honestas de ética?” en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 58, Madrid, 2018, pág. 126.

²⁹⁹ Longueira Morelos, A. *Ibid.*, pág. 127.

³⁰⁰ López Santamaría, J. “La ética de las virtudes” en *Estudios filosóficos*, Vol. 57, Nº 164, Madrid, 2008, págs. 145 a 151.

El don, implica amparar en términos morales y políticos el cuidado de la existencia, existencia compartida en una comunidad de singulares vinculados, no por un pacto, sino que, porque su ontología vulnerable requiere que vivan en un hogar común, la casa constructora de su identidad.

Si bien los proyectos de vida buena, personales o colectivos, cobran sentido desde lo que cada persona o grupo lo considera su bien, desde lo que cada uno elige como meta de sus preferencias, al ser también frutos de experiencias, sentidas y reflexionadas, no son únicamente subjetivos, pueden ser instancia de diálogo compartido, argumentos que no limitan el respeto de la coexistencia entre voces aparentemente ajenas. El interés de convivir es la invitación para reconocer la necesidad de acogida entre los miembros de un mismo cuerpo político.

Esta argumentación, razonada, viva, pero sobretodo existencialmente comunitaria permite que las prescripciones que brotan desde su seno funden lo plural y aleje la posibilidad de que el no reconocimiento donal de la ajenidad pueda desembocar en un fundamentalismo que impida ver a los otros, no tan sólo como semejantes, sino como enemigos que en la noche acechan lo considerado por el sí mismo como únicamente propio.

En esa línea de reflexión, la ética de la razón cordial, también, puede contribuir a entender lo justo y su relación con el don, desde una perspectiva más concreta, por cuanto reconoce que, sin capacidad para estimar el valor de la justicia, ni siquiera importa que una norma sea justa; sin capacidad de estimar a quienes participan comunicativamente como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante. Precisamente por eso, esta teoría no sería sino un esqueleto estéril, sin encarnadura ni motivación, sin sangre en las venas, si no aceptara como inexcusable parte suya la necesidad de estimar lo valioso en el otro y en sí mismo. Quien carece de la capacidad para apreciar los valores, que permiten acondicionar la vida de los otros y la propia, es incompetente para la vida moral. Adolece de ese analfabetismo moral que priva de sentido al ejercicio de la razón práctica³⁰¹. Por ello es importante considerar esta reflexión ética en consonancia con la ética de la compasión.

³⁰¹ Vid. Cortina Orts, A. *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas, Discurso de Recepción de la Académica de número Adela Cortina Orts*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008, pág. 19.

Se trata, así, de una razón práctica que no se desvincula de la mirada. DÍAZ, de manera clara y profunda, contrariamente a lo que opinaba LEVINAS, manifiesta que la llamada y el reconocimiento del rostro del otro resulta imposible de anticipar e imprevisible de forma prevoluntaria. Asimismo, sostiene que tampoco viene a término la irrupción del rostro por su mero tenor preceptivo, a posteriori. Precisamente, prosigue, el otro no se hace automáticamente presente, como emergiendo en el mundo en su dolor, cual figura concreta y desventurada de realidad. La presencia del otro desventurado no destruye la autosuficiencia del yo, al contrario, la afianza³⁰². Si bien, en gran medida así es, no puede olvidarse que la persona al actuar no lo hace, generalmente, como un mero Legislador, para toda la Humanidad, al modo kantiano, sino para dar respuesta específica y concreta a una situación, no abstracta, sino vigente, actual e instantánea, que requiere de su decisión y conducta ética.

Sin embargo, para formarse un juicio sobre lo justo y lo injusto, para estar dispuesto a buscar, de forma desprevenida, lo que satisface intereses universalizables, y no conformarse con el interés contaminado de egolatrismo, no bastan una razón descarnada y la capacidad de estimar. La formación misma del juicio exige cultivar un ethos, un carácter predispuesto a situar los intereses universalizables por delante de los egoístas, predispuesto a dejarse convencer por la fuerza del mejor argumento. En definitiva, exige centrar la mirada en el otro en cuanto tú, escuchar su voz dolida por alguna injusticia, y procurar vivir la projidad mediante un actuar justo y donativo³⁰³.

Posiblemente, la búsqueda de lo justo, como horizonte de las ciencias humanas, sea una aspiración plena; pero para ello, quizás, sea menester antes procurar reflexionar en torno a la realidad que le precede, es decir, lo injusto. Aunque plantear de entrada que la justicia es respuesta a la injusticia, y no una elaboración teórica autosuficiente, parece ir contra el sentido común, que exige saber qué es la justicia para poder identificar esta o aquella situación como injusta, y contra la práctica teórica que enseña a quien quiera verlo que las teorías filosóficas se construyen en laboratorios asépticos alejados de toda concreción.

³⁰² Díaz, C. “De otro modo que Lévinas” en *Ética y Filosofía Política. Homenaje a Adela Cortina Orts*, Tecnos Editorial, Madrid, 2018, págs. 77 y 78.

³⁰³ Ciertamente, de la formación del carácter se ha ocupado la ética occidental desde Grecia, de la adquisición de esas virtudes o excelencias del carácter sin las que es imposible no sólo querer lo justo, sino incluso descubrir qué es justo.

En contra de esta opinión, tan extendida, está el hecho de que los grandes teóricos de la justicia, por muy abstractos que sean, reconocen que el punto de partida de su elaboración teórica es una realidad marcada por la injusticia en cualquiera de sus versiones.

¿Cuál es, entonces, el problema? Que quienes toman a la injusticia, como motivación de su reflexión acerca de la justicia, se desentienden de ella, cuando entran en faena teórica, como si la elaboración teórica se llevara mal con los problemas de partida o, más sencillamente, con la experiencia de la injusticia. La teoría, absorta en encontrar las reglas de juego que pueden ser válidas para todos los casos que llenan las experiencias de injusticia, tiene pretensión de universalidad, y su precio no es detenerse demasiado en cada caso particular.

La mayoría de las reflexiones en torno a la justicia comparten un punto de vista, el de considerar como sociedades desarrolladas, las que han superado ya, tanto umbrales insoportables de injusticia económica y social, como sistemas de dominación tiránica. En estas sociedades, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, ha sido común la instauración de regímenes políticos basados en un consenso entre ciudadanos con derechos iguales. El filósofo sobre todo aquel que se dedica a la filosofía política, a juicio de VILLORO, al inclinarse sobre temas de la sociedad humana, no puede menos que reflejar el ambiente histórico al que pertenece. Por eso, las teorías más en boga, para fundamentar la justicia, suelen partir de la idea de un consenso hipotético entre sujetos iguales, libres, autónomos y en gran medida autosuficientes, que se relacionan entre sí en términos que reproducen los rasgos de una democracia bien ordenada³⁰⁴.

En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, se podría empezar desde su ausencia, porque esta se presenta como una ansiada a la cual se quiere llegar; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría idealmente remediarla. Para ello, habría que procurar entender cuál es el principio de la injusticia, entendiendo por "principio" la explicación última de las distintas formas en que la injusticia puede presentarse, su condición necesaria, supuesta en todas sus variantes. Se trataría, entonces, de determinar las características de una relación de justicia posible, a partir de ese principio de injusticia, y no a la inversa³⁰⁵.

³⁰⁴ Villoro, L. "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (VIII Conferencias Aranguren)" en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 22, Madrid, 2000, págs. 104.

³⁰⁵ Villoro, L. *Ibid.*, pág. 105.

La injusticia, bajo esta perspectiva, es una carencia experimentada de valor objetivo; de esa experiencia puede partir la proyección, basada en razones, de una situación posible en que se daría ese valor. Se puede llegar así a una teoría de la justicia fundada en esa experiencia específica de una carencia concreta, padecida por sujetos situados socialmente. Esta vía no implica que la teoría a la que conduzca contradiga, necesariamente, las filosofías fundadas en un consenso racional. Los distintos enfoques propondrían puntos de vista alternativos que podrían presentar puntos semejantes³⁰⁶.

La justicia es, por principio, un valor objetivo. La objetividad de un valor, plasmada en un conocimiento personal, no consiste, por supuesto, en su realidad independiente del sujeto, aunque su existencia no dependa de él, pues la idea de valor también es término de actitudes de sujetos concretos quienes en su actuar le conceden visibilidad a tal valor. Tampoco es condición de su objetividad el que tenga una validez incontrovertible, es decir, no sujeta a falsación, como es el caso de la objetividad exigida por las proposiciones científicas. El criterio para aceptar la objetividad de un valor es que pueda ser término de una actitud positiva de cualquier sujeto de una comunidad determinada, que responda, por lo tanto, al interés real de todo sujeto, y no sólo al interés particular de un individuo o grupo social³⁰⁷.

Un valor objetivo es, pues, benéfico para todos los individuos de una asociación. Ahora bien, el consenso efectivo puede pretender que su idea de justicia tiene un valor objetivo, pero fracasa en fundar esa pretensión. En efecto, no puede demostrar que su noción de justicia corresponda al interés de todos. Ahora bien, cuando se plantea la justicia como respuesta a la injusticia, se quiere decir que la elaboración teórica se hace hilo de la experiencia de injusticia y que esa experiencia no se pierde nunca de vista. ¿Es eso posible? Depende del modelo de filosofía que se siga. Hay filosofías sensibles a la

³⁰⁶ Villoro, L. *Ibíd.*, pág. 105.

³⁰⁷ Ahora bien, puede considerarse que tal como se ha venido explicando antes, la existencia del valor es mejor entenderla como experiencia y que por consiguiente incluye dentro de sus fronteras la objetividad y la subjetividad. Al mismo tiempo, la situación de todo sujeto comprende la existencia, de hecho, de un previo consenso social de raíces históricas. Porque, desde su nacimiento, la persona, nace y vive en un cuerpo social, el cual imprime en su comportamiento usos y costumbres establecidos, y en sus creencias e intenciones, preferencias consensuadas, que llevan implícitas las riquezas de una tradición y de una costumbre que constituye el hábito de vida para dicho cuerpo político. Éstas se expresan en reglas, tácitas o proclamadas, cuyo cumplimiento permite la realización de virtudes aceptadas. Los distintos individuos y grupos difieren en una pluralidad de elecciones y concepciones acerca de los valores a seguir. Aún así, en la medida en que se mantiene cierta unidad en el todo social, un conjunto de creencias y reglas de conducta, aceptadas por una mayoría dominante, constituye un cemento capaz de mantener coaligadas las diversidades.

significación teórica de lo singular, incluido lo negativo, y otras, impasibles a esas significaciones³⁰⁸.

La persona lleva consigo un gran bagaje sintiente, en el que cuentan el sentimiento de respeto, el sentimiento de la satisfacción que produce saberse fiel a la propia autonomía; pero, también, el de benevolencia, cuando se traduce en beneficiencia (no sólo querer el bien, sino hacer el bien a otros), y estrechamente ligado a él, el sentimiento de compasión por el sufrimiento ajeno.

Lo anterior considera que la propia compasión se perfila como aquella emoción moral que mora en el núcleo de la vinculación social, como bien explica DE TIENDA PALOP, permitiendo la creación de lazos de justicia que trasciendan la necesidad de reconocer al sujeto de la justicia como digno de respeto en función de unas características determinadas. Una teoría de la justicia, en tal sentido, amparada en la compasión, entiende la obligación moral no ya en función de una relación bilateral entre sujetos que se consideran como iguales, sino en concordancia del entramado de redes afectivas que dan fundamento al tapiz social³⁰⁹.

Lo anterior no puede quedar enclaustrado únicamente en las formas de la mera formalidad racional, pero tampoco se debe incurrir en la posibilidad de caer en el mero emotivismo. Oponer la lógica del corazón, sentencia CORTINA, a la de la razón, es costumbre tan antigua como infortunada, porque la razón es una facultad preparada para interpretar los

³⁰⁸ Vid. Cortina Orts, A. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Madrid, 2007. Esta filósofa es de la idea de que la humanidad práctica obviamente está relacionada con la capacidad y con la voluntad de comunicarse entre los sentimientos, con la voluntad de compartir, y es, en consecuencia, libre, ya sea para elegir, decidir y experimentar las consecuencias de su libertad. Por el contrario, la humanidad estética consiste, no en la voluntad de compartir, sino en el pasivo dejarse impresionar por el bien o el mal ajeno, en la receptividad del sentimiento de placer o de dolor, no existe, por lo tanto, un papel de agente consciente que intente velar por el otro. Esta segunda Humanidad no es libre, sino que más bien consiste en una afección compasiva que puede transmitirse por contagio. Evidentemente, sólo aquello que está en las propias manos es obligatorio, y por eso es un deber comunicarse entre sí los sentimientos y compartirlos, en el sentido de una manera esencial para conocer la Humanidad nuestra y la de todos; no lo es dejarse contagiar por la compasión. Asimismo, los sentimientos pueden cultivarse maduramente, mediante la prudencia, es un deber el cultivarlos cuando obligan a cumplir aquello que ordena el mandato de la Humanidad. La representación del deber pone en marcha el sentimiento de respeto hacia la propia grandeza, hacia la propia dignidad y también la del otro que es también miembro de dicha Humanidad. Pero esta grandeza incluye, especialmente, a quienes también no cuentan con los suficientes medios para por ejemplo gozar de una vida acorde a su dignidad. En este caso, seguramente actuará un móvil moral que es la compasión por el sufriente y el desgraciado, el cual puede profundizarse en la acción de la caridad y en su ámbito propiamente gratuito como es el don. Un móvil que es preciso cultivar con esmero para poder descubrir ese vínculo que une, que es tanto el respeto por la grandeza como el de la compasión por la vulnerabilidad.

³⁰⁹ De Tienda Palop, L. "La compasión y la razón comunicativa como núcleo de la *ethis cordis* de Adela Cortina Orts" en *Ética y Democracia desde la razón cordial*. Cit., pág. 46.

proyectos del corazón, para extenderlos en propuestas teóricamente elaboradas. Aunque esos proyectos racionales sólo cobran fuerza si no pierden su arraigo en el corazón³¹⁰.

Las éticas de la compasión se percataron de que es la profunda vulnerabilidad la raíz donde arranca la tarea moral, que se enuncia para ser llevada a cabo sobre la base de los principios respectivos de justicia y de solidaridad o benevolencia³¹¹.

Aquella vulnerabilidad extrema inicial, en efecto, queda de inmediato restringida a las formas de vida socioculturales. Vulnerables en este sentido y, por tanto, éticamente necesitados de atención y consideración, son los seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización. Resulta así que, en su creciente dependencia de redes socializadoras, cada vez más complejas, es la identidad sociocultural del individuo la necesitada de compasión. En todo proceso de socialización, se engendran sin embargo riesgos de desamparo para la persona y, por ello, depara su ocasión habitual a la piedad. Pero antes, por encima y al fondo de ese desamparo subsistirá la otra indefensión, la relativa a la muerte, y con ello se hace referencia a la finitud. La misma no representa un problema, pero si un misterio que provoca que el ser personal y finito consciente de sí mismo indague existencial y confiadamente en la posibilidad de trascender más allá de los límites de la razón pura, adentrándose en la tierra fértil de la razón esperanzada.

El sentimiento de común vulnerabilidad anclado a su vez en la experiencia de la reciprocidad social entre todos los seres que pueden comunicarse y por ello dialogar desde su finitud, es la demostración fehaciente de como puede trascender la acción comunicativa. Esta comunicación supone el brote de la comunidad de manera previa, o sea, antes ha surgido la conciencia plena de reconocerse en la necesidad. ¿Por qué había que recurrir al discurso y de qué se hablaría en él, cómo no fuera por y desde esa necesidad recíproca de los seres humanos? Y esto último, con el dolor del otro y el comprenderlo afectivamente. Aunque el egoísmo (considerarse el centro) está tan arraigado en el propio

³¹⁰ Vid. Vidal García, M. "La ética como "signo de esperanza": la bondad del corazón de la gente sencilla" en *Concilium: Revista internacional de teología*, Nº 283, (ejemplar dedicado a: 2000, realidad y esperanza (Virgilio Elizondo y Jon Sobrino), Editorial Verbo Divino, Madrid, 1999 págs. 131 a 136.

³¹¹ Sin duda, es meritorio el haber puesto de manifiesto el carácter radical de la intuición piadosa; por ejemplo, su precedencia respecto de la justicia y de la solidaridad. Siendo este punto de partida incontestable, no parece empero del todo completo para fundar la intuición moral básica. Por un lado, porque no subraya bastante la dignidad. Como se olvide el valor excepcional de los seres vulnerables, la intuición dejará de ser moral para presentarse sólo como una técnica de protección, una estrategia para la seguridad personal.

ser que es su esencia misma, la compasión implica un descentrarse, de ahí que sea contraria al egoísmo.

Tanto la vivencia subjetiva del dolor como la percepción del padecimiento de otras personas van acompañadas de planos de alteridad en torno a los que interesa reflexionar, tal como hace FERNÁNDEZ GUERRERO. Este dolor irrumpe en la vida, como un alter, presencia heterogénea que surge en la existencia, y que en cierto modo altera su fluir³¹².

En lo que respecta a la captación del dolor ajeno, el contenido vivencial al que accede la conciencia es la percepción de otro que padece, y de cuyo sufrimiento tengo noticia a través de huellas físicas, secuelas psíquicas, gestualidades y palabras que permiten que esa alteridad sensible y sentiente sea accesible y cognoscible para mí.

Por otra parte, el pensamiento de la alteridad, llama la atención sobre el hecho de que la subjetividad y la identidad emergen como resultado de la estructura intencional de la conciencia, de su incardinación en el mundo de la vida, tal como menciona el autor antes citado, y de la constante interacción con los elementos de su entorno. El “tú” nos abre al otro como una presencia distinta al propio yo y, sin embargo, semejante a él, y a partir de esa vivencia que se explicita en la captación de un Tú que no es Yo se inicia el encuentro con la alteridad externa, la confrontación con lo radicalmente otro que ofrece múltiples posibilidades de intercambio³¹³.

El encuentro con esa alteridad ajena a la conciencia solo es posible por la mediación de la forma corporal, a partir de la envoltura carnal, que se sitúa ante los ojos y que revela la existencia de los otros, al igual que el propio cuerpo comparece en el mundo y fundamenta el ser-para-otros³¹⁴.

Caben dos posibilidades de interacción con la alteridad, en primer lugar, puede existir una apertura hacia ese otro que no es el yo, aceptando y tolerando su existencia sin intentar dominar ni imponer nada; o bien, en segundo lugar, cabe la posibilidad de referirse al rechazo del otro, la negación de su alteridad y el esfuerzo por cancelar su libertad y

³¹² Fernández Guerrero, O. “El dolor como encuentro con la alteridad” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 60 (enero-junio), Madrid, 2019, págs. 169.

³¹³ Fernández Guerrero, O. *Ibid.*, pág. 170. Así, puede hablarse de una alteridad experimentada como algo externo a la conciencia, que consiste en la percepción de otro que no es el yo y que está frente a él, y con el que además es irremediable el hecho de tener que interactuar ya que se comparte un mundo común. La existencia del otro se hace presente, en primera instancia, como corporalidad, y de manera análoga surge ante la mirada del otro como cuerpo, según recalca Sartre.

³¹⁴ Vid. López Sáenz, M. C., “El dolor de sentir en la filosofía de la existencia”, en González García, M. (comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos Editorial, Madrid, 2006, pág. 382.

someterla. La primera opción, que es la alternativa ética por excelencia, implica una relación no dominante con el otro y se plasma primordialmente en el diálogo y el uso del lenguaje, que permiten afirmar recíprocamente las diversas libertades en juego.

En tal sentido, esta vía posibilita un encuentro con el otro que se despliega en pie de igualdad y se funda en el respeto a su alteridad, a su irreductible diferencia. Cuando no existe ese reconocimiento, aprecio de la alteridad, sino que por el contrario su presencia es vista como un peligro y por ello se rechaza, esto puede traer aparejadas situaciones de violencia. Es decir, esta acontece cuando una conciencia que capta a otra tiene dificultades para aceptar esa presencia ajena y reconocerla como una conciencia similar a la propia, como otro que no soy yo, pero que se asemeja a mí³¹⁵. En esas circunstancias, la alteridad del otro es percibida como una molestia o amenaza, hasta el punto de que se acometen acciones ofensivas para intentar neutralizar el riesgo que esa conciencia capta en el otro.

Frente a dicho desconocimiento de la alteridad, una consecuencia del comportamiento ético, como ya se ha sostenido antes, es la experiencia de la compasión. Esta siempre emerge en un horizonte comunicativo, y tiene vocación de acogida aunque también en cierto sentido es reparadora. El otro se hace presente, ante todo, como un ser sufriente, manifiesta su dolor a través de la gestualidad y la palabra, y con ello espera provocar una respuesta compasiva³¹⁶. Este encuentro con la alteridad está mediado por el dolor, solo que en este caso nadie inflige dolor a nadie, no hay violencia ni agresividad, sino diálogo y acercamiento, que vienen propiciado precisamente por ese sufrimiento del otro que la persona compasiva percibe, y con el que se identifica³¹⁷.

La compasión supone un intento de reducir el padecimiento de la otra persona, de acercarse a la alteridad doliente con una actitud comprensiva, cuidadosa y curativa.

³¹⁵ Fernández Guerrero, O. "El dolor como encuentro con la alteridad. Cit., pág. 180.

³¹⁶ Fernández Guerrero, O. *Ibíd.*, pág. 184.

³¹⁷ Cfr. Madrid, A., *La política y la justicia del sufrimiento*, Trotta, Madrid, 2010.

7.- El bien de la política: la primacía de lo justo como manifestación de la razonabilidad

Para CORTINA, hay una prioridad entre los principios y en el respeto de los derechos. La obligación de seguir a unos y respetar otros no se mide por la utilidad que puedan proporcionar o no. Así, de acuerdo con esto, lo justo tiene prioridad sobre lo bueno³¹⁸.

Aunque lo bueno y lo justo son complementarios, la primacía de lo último reviste una decisiva importancia. Por ejemplo, en el caso del liberalismo, para la filósofa valenciana, esta distinción será permitida sobre la base de la distinción entre el hombre y el ciudadano. La persona en su integridad, tiende a la felicidad y la busca a lo largo de su vida. Pero una de las dimensiones de la persona es su adscripción a una sociedad política, y en esa dimensión el valor supremo es la justicia. Ahora bien, lo anterior requiere que se subraye que no en todo el mundo ético la justicia tiene prioridad, sino únicamente en el ámbito ético-político.

Pero, qué sucede a nivel singular. Una persona se dice que obra racionalmente cuando tiene una idea del bien, tiene proyectos vitales y organiza su vida tratando de alcanzarlos, pero considerando siempre que es tal bien el que ilumina dichas acciones. La persona puede reflexionar para adoptar los medios más adecuados, que le permitan acceder a la felicidad, tras un proceso de deliberación sobre una conducta racional, sin prejuicio de que tal deliberación no tendrá mayor importancia si antes no ha existido aproximación a la pregunta por el sentido, por ello para estudiar el comportamiento no basta únicamente anclarse en la razón.

Desde el estudio de la evolución de cómo históricamente se ha venido organizando políticamente la sociedad, inclusive de manera pre - estatal, siempre habrá que considerar a la cooperación como respuesta esencial a la fragilidad y el reconocimiento de la necesidad de querer perdurar. Por ello, se puede, de entre las múltiples variables presentes a la hora de entender lo que es la sociedad, dar cuenta de la misma mediante su consideración como un esquema de cooperación. Según esto, se comprende que los que comparten las cargas han de compartir equitativamente los beneficios, y estar dispuestos también a reconocer que puede haber diferencias de juicios entre los diversos miembros del cuerpo social. Debe de existir, por ello, el ánimo de llegar ser una persona moral y

³¹⁸ Vid. Cortina Orts, A. *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas, Discurso de Recepción de la Académica de número Adela Cortina Orts*. Cit.

cimentar la vida sobre ese afán. Por consiguiente, la justicia se entiende y se experimenta desde esta dualidad, espiritual y racional³¹⁹.

Precisamente, este sentido de la justicia es el que permite establecer lazos intersubjetivos con los demás personas que cooperan en la misma sociedad, mientras que perseguir el propio bien es cuestión de subjetividad. Lo razonable, para CORTINA, la capacidad de intersubjetividad cooperativa debe presuponer lo racional; sin embargo, lo racional está subordinado a lo razonable, lo bueno a lo justo. De aquí, resultará que lo justo, en términos de la razón cordial, se alinea con lo valioso en sí, con lo racionalmente exigible o “razonable”, con el ámbito de las normas cuyo cumplimiento puede exigirse. Lo bueno, por su parte, se alinea con lo valioso para cada uno o para todos los miembros de la sociedad, permitiendo que se vive de manera personal cuando ha existido y se ha fraguado mediante la invitación paciente y prudente, la sugerencia de un consejo que vela por el sí mismo y por el otro en cuanto dones personales.

Un Estado de Derecho amparado en una forma democrática de ejercer el poder político considera también a la igualdad como pieza fundamental de este sistema. Tal concepto, en el tema que se trata, implicará cuestionarse si tienen cabida todos los proyectos de vida buena³²⁰. Porque este cuestionamiento afecta necesariamente la neutralidad del Estado frente a cada proyecto, por una parte, pero por otra también podría considerar la opción de tener un pensamiento en torno a la moralidad que quiere vivirse y buscar que todas las relaciones que ocurran al interior de la sociedad se instauren bajo dicha concepción³²¹.

En este sentido, puede suponerse que las decisiones políticas deben ser independientes de cualquier concepción de vida buena, ya que, en caso contrario, el Estado apoyaría unas concepciones y no otras, tratando a los ciudadanos de forma desigual. A esto habría que sumar la posibilidad de entender que tratar a una persona como igual, significaría tratarla como desearía ser tratada una persona buena, debido a que el buen gobierno debe reconocer las vidas buenas y a que tratar como igual significa tratar a cada persona como

³¹⁹ Cortina Orts, A. “Lo justo y lo bueno”. Cit., pág. 393.

³²⁰ Villa Sánchez, J.A. “Vida buena y acción en la ética de Paul Ricoeur” en *Tópicos: revista de Filosofía*, N°. 49,2015, págs. 163 a 208.

³²¹ Cfr. Bravo, F. “Pluralismo y éticas de la vida buena. Del Filebo de Platón a la Ética a Nicómaco de Aristóteles”, *Areté: revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades, Vol. 21, N°. 2, Lima,2009, págs. 239 a 258.

si deseara llevar la vida que de hecho es considerada como buena, en términos de convicción y de consecuencias³²².

MUGUERZA, con toda razón, sostiene aludiendo a la implicancia entre autorrealización y argumentación que:

<<La autonomía es la dimensión moral universalizable, argumentativamente decidible, que atiende a intereses defendibles, con argumentos y aceptables por los demás interlocutores. El ámbito de la autorrealización es el de los intereses que, por pertenecer a la propia idiosincracia, no tienen por qué defenderse con el tipo de argumentos que busca un consenso racional. Evaluar la igualdad (rasgo clave del individualismo ético y de su particular versión) abre perspectivas muy sugerentes. La autonomía puede convertirse en el referente de la igualdad>>³²³.

Pero considerando asimismo la importancia del acto mismo de elección y la responsabilidad vinculada a ese acto de elección, para comprender la influencia de las normas (sociales) sobre la elección individual, de la que en último término quien decide se hace responsable.

<<Las decisiones biográficas necesitan sentido, no argumentabilidad intersubjetivable, porque el acceso privilegiado del sujeto a su mundo personal excluye la posibilidad de que las elecciones biográficas tengan que sustentarse en mejores razones en el sentido de universalizables>>³²⁴.

Por lo demás, la articulación entre autonomía y autorrealización da luz la conexión entre lo que la propia CORTINA ha denominado “ética mínima” y “ética de máximos”³²⁵.

El pluralismo alentará estos mínimos de justicia, los que a su vez pueden desarrollarse y abarcar paulatinamente más ámbitos de influencia, sin perjuicio de que tras ellos seguirán

³²² En la ética del discurso, preocupa la validez de las normas, pero en cuanto a su procedimiento de elaboración, quedando de cierta manera en segundo plano su contenido, para lo cual es preciso reconstruir los presupuestos pragmáticos contrafácticos del habla, y, al hacerlo se muestra una doble estructura del sujeto, que se puede caracterizar con las expresiones “autorrealización” y “autonomía”. En efecto, al decir “yo” se quiere manifestar que para la persona existe un mundo subjetivo, al que se tiene un acceso privilegiado y un mundo social al que se pertenece; lo cual abre a la vez una intransferible dimensión individual y una dimensión personal, común a cualquier interlocutor virtual. Quien dice “yo” puede ser caracterizado como el singular, que se realiza a través de una biografía única, y genéricamente como persona capaz de actuar en libertad responsable. Las dos dimensiones que constituyen al sujeto son la autorrealización individual y la autonomía personal, pero ese singular personal no está sólo actúa generalmente junto a otros.

³²³ Vid. Muguerza Carpintier, J. “Primado de la autonomía: ¿quiénes trazan las lindes del 'coto vedado'?” en *Laguna: Revista de Filosofía*, (ejemplar dedicado a: Individuos, derechos, comunidades), Universidad de la Laguna, 1994, págs. 7 a 30.

³²⁴ Cortina Orts, A. “Lo justo y lo bueno”. Cit., pág. 400.

³²⁵ Cortina Orts, A. *Ibíd.*, pág. 400.

actuando las personas en su singularidad y por consiguiente procurando vivir en sentido convivencial, el que si bien debe reflejarse en un marco ético formalizado constitucionalmente sino goza del imperio de la concreción existencial no podrá justamente servir de agora cívico del cuerpo político instaurado en la arena comunicativa de sus cimientos.

La ética no es tan sólo cuestión de autonomía es también asunto de plenitud, lo inmanente de la finitud requiere de la trascendencia de la espera y de la confianza que ignora lo mucho pero guarda lo esencial.

CORTINA defiende que el par “universalmente exigible/personalmente inevitable” se corresponde con la distinción entre ética de mínimos de justicia, normativos y universalizables, que pueden ser defendidos con argumentos alcanzando intersubjetividad, y éticas conciliatorias de máximos, que han de ser respetadas mientras no violen los mínimos universalizables³²⁶.

En este sentido, se va elaborando una ética cívica trasnacional, encargada de responder a las grandes cuestiones desde unos valores y principios compartidos por los distintos grupos, por parte de las distintas éticas de máximos de las sociedades pluralistas, lo que podría presentar problemas en caso de que existan puntos de contradicción entre las diversas posturas reflexivas sobre el hecho moral, las cuales tendrían una naturaleza antagónica. De todas maneras, se trata de un desafío para lo que se ha denominado como una ética pública global o universal, de una ética de ciudadanía internacional³²⁷.

¿Pero tiene alguna importancia el concepto de don en esta ética de carácter más global?

³²⁶ Cortina Orts, A. *Ibíd.*, pág. 400. La autora es de la opinión de que, en efecto, en las sociedades pluralistas las personas y los grupos sociales diseñan proyectos de felicidad, ideales de vida plena, los que se denominan éticas de máximos, que pueden ser religiosas o no serlo, pero que siempre procurarán apuntar al cumplimiento de una cosmovisión que es o puede ser invitada, pero que siempre deberá ser querida. Pero si quieren proceder adecuadamente con esos ideales, no pueden imponerlos, sino sólo ofrecerlos, acogerlos en la interioridad porque, porque son un elemento fehaciente de experiencia ética o de la eticidad y esta no se impone, no se exige ni puede ordenarse, debe antes reflexionarse: a la felicidad se llega conscientemente mediante una invitación personalmente razonable e inserta en un marco también emotivo, para que cada uno, pueda aceptarla o no en su libertad. Sin embargo, las personas formulan también exigencias de justicia, enraizadas en sus éticas, exigencias que componen unos mínimos éticos de justicia, por debajo de los cuales no se puede descender sin caer en inhumanidad. “Esos mínimos configuran el trasfondo de la cultura cívica de su comunidad, su ética cívica, la que le permite abordar juntos los problemas que afectan a todos”.

³²⁷ Cortina Orts, A. *Ibíd.*, pág. 402.

MARINAS se plantea una tarea arriesgada, pero esencial y muy interesante. Ella consiste en desplazar un discurso del ámbito de la filosofía política de corte utilitarista hacia el terreno de la ética, para de esta manera tratar de fundamentar éticamente el vínculo social en la polis contemporánea³²⁸.

Dicho autor asevera que la línea del pensamiento crítico discurre desde la consideración de la lógica del mercado como opuesta a la lógica de la política, pasando por una articulación más matizada de lo que es la ética del intercambio, hasta una dimensión del vínculo que denomina ética y lógica del don.

La oposición entre lo económico y lo político se mantiene en un plano superficial, como el de quien pretende que existe una oposición real entre Estado y mercado, sin más aclaraciones que las diferencias en el orden institucional o jurídico. Existe por ello en el planteamiento del autor recién citado un énfasis sociológico en el estudio ético de la lógica del don sostenido sobre los siguientes puntos: a) La disponibilidad y la obligación de recibir; b) la obligación de corresponder; c) la obligación de superar lo recibido. Cuando se mira de esta manera el fenómeno político, se da el postular al otro no sólo, ni principalmente, como un sujeto de intereses, sino como un interlocutor, en un sentido fundante. De este debate, pueden surgir configuraciones de la polis más fundadas que aquellos discursos en los que no se postula más dimensión que el cálculo microrracional de intereses individuales.

Considerar que, en su dimensión ética, el vínculo social está regido por la lógica del don implica explorar más a fondo el porqué de tal vínculo y, a su vez, también el para qué. Postular un vínculo social éticamente orientado, lo que a su vez quiere decir abierto, susceptible de revisión y autocrítica, no ocupado por nadie de manera dominante, implica dos vías que, a juicio del propio MARINAS se complementan. La una, de orden semiológico; y la otra, de orden político. Aquí, interesa la segunda de las vías³²⁹.

Esta amplía la concepción del espacio de la polis, reconociendo que la formación, intercambio y recepción de signos no es la mera demanda de un stock de los mismos, que legitiman el orden de los poderes existentes. Lo político cuestiona, para el autor: “la rutina de signos naturales, que forma parte de la vida política, vale decir, que acotan la esfera de la política como práctica especializada e impiden que los sujetos políticos realicen

³²⁸ Marinas, J. M. *La ética del don y la comunidad política*. Cit., pág. 77.

³²⁹ Marinas, J. M. *Ibíd.*, pág. 78.

cuestionamientos de fondo”³³⁰, los cuales giran sobre todo respecto al ambiguo fundamento del supuesto pacto social, que históricamente no ha acaecido a menos que se le entienda bajo un supuesto acuerdo social de corte constitucional.

Se debe reflexionar frente al hecho de desplazar los espacios virtuales previos, que se han consolidado como naturales y que provocan la distorsión, en lo referente a la vivencia comprometida con la polis. Distorsión que también puede implicar una manera de hacer política como distribución de las diversas cuotas de poder.

Tales cuotas pueden entenderse asimismo como el ejercicio más bien egoísta de ciertos grupos, que alejan justamente la esencia del don, como ejercicio pleno de la gratuidad generosa, del quehacer político. Ello no resulta así, por cuanto se reconoce también al interior de dicha polis la implicancia directa del principio del diálogo, en un escenario de simetría que tiene por base un carácter de reciprocidad, pero a su vez de compasión. Esta compasión permite la entrada de la magnanimidad y del gozo de ir en pos de aquel que, siendo carne de la misma carne, se encuentra en una situación de desventaja. Aquel que, al formar parte de la ligatio propia de la polis, requiere, en un primer momento, lo suyo, aunque puede inclusive necesitar algo más. Este algo más puede estar comprendido en una idea de la alteridad y del reconocimiento de la proximidad que, en un entendimiento del don como universo de lo abundante, que escapa a lo meramente proporcional, invita a la presencia del ser personal, como cuerpo de acogida y de acompañamiento.

Ahora bien, para ello, debe recorrerse un camino, un camino que puede denominarse como hermenéutico, personalista y existencial. Ello, porque hunde sus raíces en la búsqueda del sentido y en las entrañas del otro como alguien que es signo de verdad para la propia mismidad.

³³⁰ Marinas, J. M. *Ibíd.*, pág. 78.

CAPÍTULO III: LO JUSTO COMO DON. UN RELATO PERSONALISTA, HERMENÉUTICO Y EXISTENCIAL EN TORNO A LA ÉTICA DE LA JUSTICIA

1.- Ética y hermenéutica de la mismidad

Resulta interesante procurar reconstruir el camino trazado desde la autonomía del sí mismo hacia la solicitud del otro como prójimo. Esto, con el fin de poder valorar en qué medida la búsqueda de la justicia puede amparar dicha proximidad.

La reflexión filosófica del sí mismo, abordada en nuestro marco, aboga por una certeza diferente a la del cogito cartesiano, e implica una confianza en el poder de decir, de hacer, de reconocerse personaje de una narración que, en el fondo, significa un camino de reconocimiento de sí³³¹.

El “reconocimiento” de sí conduce al conocimiento de otros, que también son sí mismos; pero que no se agotan en tal mismidad, sino que se reconocen conociendo a los otros. Ahora bien, se hace referencia a un “reconocimiento” en tal caso porque se ha conocido la originalidad del yo y, al vivirla y pensarla en la cotidianidad, tal conocimiento perdura. En cambio, a los otros se les conoce, mas no siempre surge la oportunidad de reconocerles.

Además, a partir de la hermenéutica del sí y de la identidad narrativa, pueden considerarse las implicaciones éticas del relato, al que se puede concebir como el primer laboratorio del juicio moral. Estas implicaciones conducirán al estudio de la dimensión ética del sí. Gracias al relato ético, se es capaz de explorar el reino del bien y del mal, y ejercitarse, al menos virtualmente, en la tarea de juzgar moralmente en situaciones concretas, es decir, en lo que podría denominarse como “sabiduría práctica”.

No obstante, a fin de precisar lo anterior, se deben vincular la identidad narrativa y la identidad moral. Esto es, explorar los lazos entre la identidad personal y el mantenimiento de sí, lo que constituye la dimensión propiamente ética de la “ipseidad”, que abre, entre

³³¹ Vid. Conill Sancho, J. *Ética hermenéutica*. Tecnos Editorial, Madrid, 2010, pág. 217. También, Ricoeur, P. *Caminos de Reconocimientos*, Trotta, Madrid, 2005. Finalmente, se destaca la aportación de Escribar, A. “La hermenéutica como camino hacia la comprensión de sí”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, volumen LXI, Santiago de Chile, 2005, págs. 43 a 59.

otras cosas, la posibilidad de comportarse la persona de modo que sea responsable de sus acciones ante otra persona³³².

CONILL pretende enlazar la ética y su fundamento con un punto de partida, conceptual y experimental, que sostiene sólo puede encontrarse en la noción de libertad. Pero la libertad únicamente puede atestiguar en obras. Por ello, sólo se puede partir de la creencia de que se puede, y de que se es lo que se puede, y que se puede lo que se es. Con lo cual, el único punto de partida posible de la ética es la creencia de la libertad, que vendría a constituir un testimonio íntimo, el del yo puedo, y que tendrá que atestiguar a través de un curso de realizaciones en la vida. Porque la libertad es una tarea, la odisea de un yo puedo, que está en movimiento por un deseo de hacer³³³.

Pero esta libertad conduce a la responsabilidad para con los otros. Por consiguiente, el ámbito propio de la libertad no es tan solo la individualidad, sino que, a su vez, se halla también en la alteridad reconocida.

No se puede separar la experiencia moderna del otro de las nuevas formas de interrelación, que introducen las exigencias vitales e institucionales. Cada vez se hace más compleja esa interrelación, pues no se trata sólo de campos totalmente autónomos, sino que se entrecruzan entre sí y, asimismo, procuran comprenderse³³⁴.

La comprensión es el proceso por el cual la vida se esclarece, en su seno, acerca de sí misma. La persona se comprende a sí misma, y comprende a los otros, en cuanto traspone su vida, vivenciada en todo género de expresiones del propio y del ajeno vivir. La comprensión es un volver a encontrarse el yo en el tú. El espíritu se reencuentra en niveles de conexión cada vez más altos. Esta mismidad del espíritu se refleja en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de la cultura, y finalmente en la totalidad del espíritu y de la historia universal.

Cada uno se reconoce a sí mismo en los demás, y conoce a los demás en sí mismo. El otro no es primordialmente el otro en cuanto otro, sino la vida humana en su comunidad de sentido. Por consiguiente, la mismidad no rebasa el espíritu, que es universal, pero lo hace íntimo y lo vierte en la conciencia de la originalidad. El otro viene a ser otro yo.

³³² Conill Sancho, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 219.

³³³ Conill Sancho, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 219.

³³⁴ Conill Sancho, J. "Experiencia hermenéutica de la alteridad" en *Claves del pensamiento*, Vol. 2, Nº. 4, Madrid, año 2008, pág. 58.

Sólo una comprensión superior se orientaría hacia la individualidad del otro, hacia la realidad viviente de una persona individual, tomando en serio el misterio de cada persona³³⁵.

Comprender, desde esta perspectiva, es vincular el acontecer del otro en la vida personal, donde justamente acontece la alteridad. Y, así, también acontece, según CONILL, la experiencia del tú, en la comprensión de las otras personas.

Hablar es hablar a alguien. La palabra, por tanto, ha de ser pertinente para el interlocutor. En este sentido, el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la del nosotros, es actor esencial del escenario de lo plural. La realidad espiritual del lenguaje es la del pneuma, la del espíritu que unifica el yo y el tú, más sin derrumbar el edificio de la singularidad de cada uno. La realidad del habla consiste en el diálogo, y en el diálogo impera siempre un espíritu, malo o bueno, de endurecimiento o de comunicación fluida.

En definitiva, el lenguaje sólo existe en la conversación. La conversación con el otro es una ampliación de la individualidad y, al incidir en la experiencia del tú y de la palabra que une el yo y el tú, es una experiencia dialogal. Se trata de un proceso entre personas que, pese a su posible inconclusión, posee su propia unidad y deja huella en el nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación es, pues, que ha habido un encuentro en el otro, algo que no se había hallado en la propia experiencia del mundo. Es mirar al otro para luego mirar juntos hacia una nueva perspectiva.

Ciertamente, el acceso a la ética puede ser también el de las experiencias punzantes de culpa, soledad y fracaso. Pero lo más originario en la ética es la afirmación gozosa del poder ser, del esfuerzo por ser³³⁶. Tal esfuerzo permite adentrarse en el ámbito de la vida buena, término que a su vez posibilita entender lo concerniente a la “intencionalidad ética”, la tendencia a la vida buena con y para otro en instituciones justas. Esta intencionalidad básica viene acompañada por la teleología interna de la praxis³³⁷.

En tales contextos, se debe concebir a la persona como aquel ser capaz de interpretarse a sí mismo³³⁸. En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí, sin dejar por ello de ser interpretación. De ahí que pueda darse lugar a un conjunto de

³³⁵ Conill Sancho, J. *Ibid.*, pág. 59.

³³⁶ Ricoeur, *El amor y la justicia*. Cit., pág. 71.

³³⁷ Conill Sancho, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 220.

³³⁸ Cfr. Grondin, J. *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Herder Editorial S.L., Barcelona, 2005.

interpretaciones en el ejercicio del juicio práctico. Lo cual significa que la búsqueda de adecuación entre los ideales de vida y las decisiones vitales compete a un tipo de juicio que, para los demás, sólo puede llegar a ser plausible, aunque para uno mismo se sustenta en convicciones que pueden alcanzar una cierta evidencia de experiencia³³⁹.

Otro componente de la perspectiva ética consiste en aspirar a la vida buena “con y para el otro”. Este componente del “con y para el otro” es el que se despliega en la dimensión dialogal y corresponde a lo que se designa con el término “solicitud”. Con este rasgo, se lleva a primer plano la problemática de la reciprocidad, que vendrá exigida por la Regla de oro y el imperativo categórico de respeto³⁴⁰. Pero, a su vez, esto deja también a la luz de la reflexión el imperioso quehacer de interpretar al otro, para a su vez contribuir a dar respuesta del sentido que se busca en torno a sí mismo y del sentido de la vida del otro, como parte del sentido de la propia existencia y la existencia común.

Si, por un lado, la concepción ética de la vida buena se orienta el universalismo, por otra, afirma CONILL, la obligación moral está entrelazada con el objetivo de la vida buena. Pudiendo hablarse, entonces, de la posibilidad de un anclaje del momento deontológico en la intencionalidad teleológica; en concreto, en la noción de buena voluntad, alrededor de la cual se detecta una serie de términos relacionados con la capacidad de estimar³⁴¹.

El objetivo de la hermenéutica de sí puede entenderse como el pensar la posibilidad de ampliación del sentido de lo moral, sobre todo desde la perspectiva deontológica. De forma que, al final, pueda incorporarse lo fáctico y lo experiencial al ámbito de la ética

³³⁹ Conill Sancho, J. *Ibid.*, pág. 220.

³⁴⁰ No obstante, el punto que parece interesar primordialmente es mostrar la conexión entre la obligación y la vida buena, por una parte, señalando algunos rasgos por los que la concepción teleológica de la ética se orienta hacia el formalismo universalista (por ejemplo, con la concepción universalista de las capacidades). Y, por otra, destacando el vínculo entre la concepción deontológica de la moral (representada tópicamente por el formalismo kantiano) y la concepción teleológica de la ética (representada por Aristóteles).

³⁴¹ Conill Sancho, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 221. Así, en el transcurso de la filosofía moral de una hermenéutica del sí mismo, está en principio ARISTÓTELES, pero en cierto modo actualizado, empleando un punto de vista hermenéutico, debido a que se intenta superar la posible limitación de un modelo medio-fín, que estuviera sometido a una reducción instrumental; por tanto, no sólo se deliberará sobre medios, sino sobre las cosas relativas al fin, es decir, también sobre la vida buena y las diversas elecciones particulares de la vida propiamente tal. Por ello, se muestra la necesidad de recurrir a la interpretación de la acción y del sí mismo, en relación con la vida buena y las elecciones concretas en torno a ella. En suma, es necesario interpretarse a sí mismo en la acción, para captar su significado, tanto para la persona como para los otros.

contemporánea, como manifiesta SÁNCHEZ PACHÓN, porque la razón práctica puede ser crítica sin ser completamente pura³⁴².

Y es que la hermenéutica tiene siempre esa vocación de interpretar y comprender las acciones humanas, y éstas aparecen siempre en una conciencia, en un sujeto y en una sociedad determinada, en la experiencia que se vive por el sí mismo. En esto consiste la idiosincrasia de las acciones humanas, porque es gracias a que hay alguien que lo vive y lo interpreta por lo que existe el mundo. Aunque, a su vez, ese alguien, el sujeto intérprete no existe aislado, en una burbuja, sino que su existencia no es su interpretación, y esta última se encuentra inserta en la primera³⁴³.

La estima de sí no puede confundirse con el amor de sí, que sería aquella estima de sí pervertida por la inclinación o propensión al mal, a juicio de CONILL³⁴⁴. En cambio, el respeto sería la estima de sí que ha pasado por el test (la prueba crítica) de la norma universal (la estima de sí bajo la ley). En cualquier caso, el principio del mal no puede situarse en la sensibilidad, ni en los deseos, ni en las inclinaciones como tales, sino en el desorden que se impone en el proceso de la formación de las máximas, cuando el respeto a la ley se supedita a las inclinaciones³⁴⁵. Por ello, se trata de un mal uso del libre albedrío³⁴⁶, por cuanto la propensión al mal afecta al uso de la libertad, a la capacidad de ser efectivamente autónomo. Así, puede afirmarse que afecta al libre ejercicio de la autonomía.

En tal contexto, hay que destacar la reflexión sobre el papel de la religión en relación con la moral, en concreto con la afectuación de la libertad como autonomía. “La religión tendría la función de regenerar la libertad, es decir, contribuir a restaurar sobre ella el imperio del buen principio”³⁴⁷. Debido a tal recuperación, de la capacidad de la libertad para el bien y el mal, a partir del fundamento subjetivo del uso de la libertad, emerge de

³⁴² Sánchez Pachón, J. “La Escuela de Valencia: Ética y Hermenéutica”, en *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, N° 2 (coordinado por José María García Gómez-Heras), Madrid, 2014 (ejemplar dedicado a: Las fronteras de la Ética en España), págs. 87 a 105.

³⁴³ Sánchez Pachón, J. “La Escuela de Valencia: Ética y Hermenéutica”, en *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*. Cit., págs. 87 y siguientes.

³⁴⁴ Vid. Kant, *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969; y Conill, J. *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, págs. 52 y siguientes.

³⁴⁵ Sanchez Hernández, F. X. “Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Lévinas” en *Franciscanum [online]*, Bogotá, 2013, vol.55, N° 160, págs. 111 a 133.

³⁴⁶ Conill Sancho, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 222.

³⁴⁷ Conill Sancho, J. *Ibid.*, pág. 222.

nuevo el problema del bien y el mal, que parecía relegado por la versión estrecha del formalismo deontológico.

En la naturaleza no hay libertad; y no cabe experimentar ni probar aquello que no hay. La libertad, en palabras de GARCÍA BARÓ, se sitúa en el terreno de lo en sí, de lo no fenoménico, de lo que, por razones prácticas del orden mismo de la libertad, debe ser pensado siempre como la realidad más real y personal; aquella a la que sólo se tiene acceso a través de la percepción de la voz no violenta de la santidad, que obliga a cierta acción y excluye ciertas otras acciones³⁴⁸.

La libertad, en sentido ontológico, es la designación que se atribuye el ser mismo de la persona. Esta constituye un ser libertad. La libertad es lo que caracteriza al ser humano, lo que lo hace ser el ente que es y no “otro”. Ser libre es ser quien se es y que tiene consonancia con ser aquel que se está llamado a ser como un fin del proyecto vocativo personal. La libertad lo diferencia de los demás entes del mundo. Es, por ello, el humano el único ser espiritual capaz de vivenciar valores. El ser libre hace al ser humano único, singular, irreplicable. Ahora bien, a la libertad no se la puede definir, ni es demostrable. No es algo, una cosa u objeto, que se tiene ante la mirada, que se pueda describir³⁴⁹.

En otros términos, ser libre supone la capacidad inherente a la persona de proyectar una manera de existir, de concebir un plan existencial, un modelo de vida. Libertad es, por ello, sinónimo de proyecto. De ahí que se pueda hablar de la libertad como proyecto. El ser humano, en cuanto libre, vive permanentemente proyectando.

La libertad ontológica es proyectiva. Se es libre para proyectar una manera de vivir, un estilo o tipo de vida, o un simple acontecimiento cualquiera del diario existir. La libertad ontológica, en tanto proyecto, tiene vocación de cumplimiento en la realidad, en el mundo exterior, en la cotidianidad de la vida. Se proyecta para vivir, se vive proyectando. La libertad se da para vivir de tal o cual modo, a través de actos, conductas, comportamientos, que configuran el existir y que trasuntan un proyecto de vida libremente elegido desde la responsabilidad. La libertad fenoménica es, así, el proyecto originario que surge de una decisión libre, en trance de ejecución, de su realización en el mundo exterior.

³⁴⁸ García Baró, M. *Del dolor, la verdad y el bien*. Ediciones Sígueme, Madrid, 2006, pág. 24

³⁴⁹ Fernández Sessarego, C. “El Derecho y la Libertad como proyecto” en *IUS ET VERITAS: Revista de la Asociación IUS ET VERITAS*, N°. 52, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2016, pág. 116.

De lo expuesto, se puede concluir que la libertad, uno de cuyos atributos o connotaciones es el de la decisión-elección, implica un continuo proyectar. Ello es posible desde que el ser humano es tiempo, un ente temporal. La temporalidad existencial es inmanente a la libertad, inherente a ella. La vida humana se proyecta en el tiempo cosmológico.

Proyectar, en tanto se es libre, significa no solo poseer una dimensión de temporalidad, sino, también, aquella concerniente a la estructura coexistencial del ser humano. Ningún proyecto puede realizarse sin contar con los otros seres personales, con los estímulos y medios provenientes del mundo exterior, del entorno en el cual se vive. Se proyecta en y dentro de una comunidad existencial, un hogar común de diversos singulares y que también acogen las identidades narrativas y biográficas de cada singular. De ahí que el ser humano, que es libertad, sea temporal y, a la vez, coexistencial³⁵⁰.

Lo anterior tiene, en principio, íntima relación con la Regla de oro, que se vive libremente en el tiempo, y que, por consiguiente, reviste el carácter de experiencia de reciprocidad con otros seres personales libres³⁵¹.

La Regla de oro ocuparía una posición intermedia, por cuanto posibilitaría comprender una directriz inmersa en la persona que no es perfectamente formal, pero que tiene una cierta ventaja relativa. Esto, dado que en ella se encuentra algo que proviene de las inclinaciones y de la experiencia. La Regla de oro enunciaría, en el plano de la sabiduría popular, lo que, tras la prueba crítica, formula el imperativo categórico del respeto a las personas.

Se complementa así el principio formal de la universalidad con el material de la humanidad, en la propia persona y en la persona de otro. Se complementa la forma con la materia del deber, a través de la fórmula del imperativo, que se refiere a la pluralidad de las personas como fines en sí. En definitiva, tanto la Regla de oro como el imperativo del respeto a las personas son fórmulas que contribuyen a establecer la reciprocidad entre

³⁵⁰ Fernández Sessarego, C. "El Derecho y la Libertad como proyecto". *Ibíd.*, pág. 117.

³⁵¹ Pero, a la vez, lo más destacable es que la exigencia de reciprocidad surge a partir del presupuesto de una "disimetría inicial" entre los participantes de la acción. Una disimetría que puede sufrirse bajo cualquier forma de violencia y que está basada en el "poder" de unos "sobre" otros, que está injertado en la disimetría inicial, por lo que unos hacen lo padecen otros, en forma de violencias físicas, de restricción de capacidades y posibilidades, de humillaciones y/o de perversiones del discurso. Por otro lado, además, mediante la Regla de oro se salva la sutil tensión que existe aparentemente entre la primera y la segunda formulación del imperativo kantiano. La primera formulación está centrada en la noción de humanidad como universalidad abstracta que rige el principio de autonomía, sin ninguna acepción de personas. En cambio, la segunda se rige por la idea de unas personas como fines en sí mismas, lo cual exige tener en cuenta la pluralidad de las personas.

personas. Reciprocidad que sólo será plena cuando la dignidad intrínseca al ser personal sea reflejo del reconocimiento amoroso del otro, en cuanto prójimo, tal cual se entiende en la norma personalista.

2.- La narración ético existencial del ligamen entre el Amor y la Justicia

Como se ha visto, la concepción ética requiere de una narración; mas, a su vez, necesita ser referida a un nivel³⁵², como el que viene exigido por la relación entre la Justicia y el Amor. Pero ¿cuál es el estatuto normativo de la Justicia y del Amor? ¿Es suficiente la norma expresada por la Regla de oro, o bien lo precedente obliga al Amor?

Existe una desproporción entre el amor y la justicia, dado que “el discurso del amor es en primer lugar un himno a la alabanza” y, en cambio, el de la justicia es reivindicación que, en muchas situaciones, se muestra mediante la estructura de la argumentación. Sin embargo, aquí, se busca ofrecer una mediación práctica entre ambos términos, porque en los dos se detecta una cierta “pretensión” referida a la praxis reflejada en la narración hermenéutica de la vida personal, en cuanto verso amoroso y prosa justa³⁵³.

El mandato del amor a los enemigos es la expresión “supraética” de una “economía del don”, que desborda el plano ético. Ello, debido a que el don es la fuente de la obligación. Por otra parte, la denominada “economía del don” desarrolla “una lógica de la sobreabundancia”, que en principio se opone, o al menos rebasa, la “lógica de la equivalencia”, tal como ya se ha mostrado. Sin duda, se encuentran expresiones “de la lógica de la sobreabundancia en algunas parábolas del Evangelio”, que abren a experiencias vitales y posibilidades inéditas. De este modo, se configuraría una “ética paradójica” o una “ética extravagante”, que a juicio de CONILL da ocasión a que pueda hablarse también de una “ética del don”³⁵⁴.

La lógica de la equivalencia y de la reciprocidad sería la que, opuesta a la de la sobreabundancia, se revela en la Regla de oro. Cuestión pendiente es si es posible

³⁵² En tal aspecto, Tomas Domingo remite a la concepción de unos “bienes humanos fundamentales”, en el sentido de “invariantes fundamentales” del ser humano y a una concepción de la persona (“Introducción” a *Amor y Justicia*. Cit., págs. 9 a 12).

³⁵³ Un lugar donde RICOEUR cree encontrar paradigmáticamente expresada la tensión entre estas dos pretensiones (el Amor y la justicia) es el Sermón de la Montaña evangélico.

³⁵⁴ Conill Sancho, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 226.

conciliar la lógica de la equivalencia y la reciprocidad, implícita en la Regla de oro, y la de la sobreabundancia, encarnada en el mandamiento del amor. Si la Regla de oro se interpreta como una especie del Ley del Talión, entonces resulta que es incompatible con el amor. Ahora bien, cabe otra interpretación distinta de la Regla de oro, que permitiría entenderla como un canal para aprovechar la fuerza del amor, en la esfera ética, política y jurídica. Esto, pues, en caso contrario, el mandamiento del amor sólo provocaría comportamientos que perfectamente pueden tildarse de paradójicos y extravagantes como se querido inferir anteriormente. Además, esta aproximación permitiría defenderla de interpretaciones perversas, gracias al correctivo del mandato del amor³⁵⁵.

La Regla de oro es, pues, susceptible de varias lecturas: una interesada y otra desinteresada. Y lo que se plantea es si esta misma reinterpretación, a juicio de CONILL en su reflexión de la senda ricoueriana sobre la alabanza amorosa y la simetría de la ética, no vale para la regla de la justicia, “en el sentido de que ésta también puede oscilar entre el interés por aumentar el beneficio y el sentimiento de cooperación”³⁵⁶. De la misma manera, la Regla de oro, dejada a sí misma, tiende a subordinar la cooperación a la competencia, o incluso a esperar del sólo equilibrio de los intereses rivales el simulacro de la cooperación.

La tensión entre el Amor y la Justicia permite que esta última sea el medio del amor, porque el amor es supra-moral y sólo entra en la esfera ética bajo la égida de la justicia. Esta sería la posible conjunción del mandamiento del amor y de la Regla de oro, es decir, la acción sinérgica del amor y de la justicia.

El amor es el vehículo que transporta al yo hacia el otro, por un anhelo que implica más allá de toda aprehensión y comprensión la necesidad del encuentro. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí. Es, en efecto, este, tal vez, el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otro. No ella hacia el yo, sino que el yo gravita hacia ella³⁵⁷.

El amor hace referencia a la gratuidad; la cual consiste, bajo esta perspectiva, tal como se ha dejado entrever, en la posibilidad de realizar una acción con otra persona porque se quiere, de esa manera, buscar el bien de ese otro, que ha salido al encuentro, sin añorar

³⁵⁵ Vid. Ricoeur, P. *Amor y Justicia*. Cit., pág. 31 y 32; Conill, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 227.

³⁵⁶ Conill Sancho, J. *Ibid.*, pág. 227.

³⁵⁷ Martínez Castelló, J. M. *Justicia y amor: horizontes de la razón histórica en J. Ortega y Gasset*, Tesis doctoral dirigida por Agustín Domingo Moratalla (dir. tes.). Universitat de València, 2015, pág. 275.

justificación ni recompensa alguna. La realidad del amor invita siempre a la acción, a la implicación ante la circunstancia y situación del otro. Su dolor no es ajeno, sino que se comparte, además de que también forma parte de la propia constitución.

La Regla de oro podría significar para la ética algo así como la expresión de una experiencia moral, pues es de la experiencia del don donde ha de surgir la reflexión filosófica³⁵⁸. Pues bien, lo que la religión aportaría, en el contexto del Evangelio, es su capacidad para enmarcar toda experiencia, comprendida la moral, en la perspectiva del don, teniendo en cuenta que decir perspectiva no es decir fundamento, si no sentido, vale decir, significación y dirección. La religión aporta una red simbólica de sentido supra-moral, en la que el bien se vive como un “don”.

Puede, de todas maneras, encontrarse cierta dificultad en la coexistencia hermenéutica de la Regla de Oro cuando se le sitúa junto al mandamiento de la abundancia y supraético del amor los enemigos. Tal aseveración conlleva el entender que existe una obligación depositada en el corazón de la ética del don y la economía de la gratuidad. El mandamiento del amor revela una lógica de la “sobreabundancia”, de la “gracia”, cuyo carácter, muchas veces hasta “extravagante”, se opone a la lógica de la “equivalencia”, de la reciprocidad en la vida cotidiana. Ahora bien, ¿se oponen ambas lógicas ineludiblemente? se pregunta el filósofo valenciano³⁵⁹.

Cabe pensar que no, y que no habría incompatibilidades entre la Regla de oro y el mandamiento nuevo del amor al enemigo, ya que puede verse en el segundo un correctivo supra moral más que un sustituto de la Regla de oro, máxima suprema de la moralidad. El mandamiento del amor a los enemigos transformaría el sentido de la Regla de oro, convertiría su sentido interesado en una actitud de acogida del otro, sustituiría el “a fin de

³⁵⁸ RICOEUR descubre un buen lugar de confrontación y encuentro entre moral y religión en la doble interpretación de la Regla de oro: 1) Por un lado, puede considerarse como el principio supremo de la moralidad, sin referencia religiosa alguna, en los términos del imperativo kantiano; 2) por otro lado, puede revelar una dialéctica con respecto al mandamiento del amor a los enemigos, en la que se reconoce, el enraizamiento religioso de la “economía del don”.

³⁵⁹ Conill, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 228. Este autor manifiesta que: “Por su exigencia de reciprocidad, cabe interpretar la Regla de oro insertándola en el ámbito de la Ley del Talió o, en el sentido del “yo doy a fin de que tú des” (do ut des). Pero Ricoeur propone superar esta interpretación “perversa” con otra, basándose en las palabras de Jesús en Lucas 6, 32-35: “Si queréis a los que os quieren, ¡vaya generosidad! También los descreídos quieren a quien los quiere. Y si hacéis el bien al que os hace el bien, ¡vaya generosidad! También los descreídos lo hacen (...) ¡No! Amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada (a cambio)”.

que” utilitario -del do ut des- por el por quién, de la economía del don (“porque te ha sido dado, da tu también a tu vez”):

<<La sobreabundancia de la gracia trasfiguraría la regla de la equivalencia y la reciprocidad, curándola de sus posibles perversiones, igual que la religión sanaría la libertad en la formación de las máximas, tal como se ha visto en el contexto kantiano>>³⁶⁰.

Al proseguir en esta última dirección, CONILL señala que la perspectiva evangélica presenta una ética paradójica, porque en los discursos de los Evangelios se encuentra una “lógica de la extravagancia”. Ello, por cuanto en algunas parábolas se presentan como modelo comportamientos que a no ser que medie una plena conciencia sobre el vivir en el valor amoroso evangélico son difíciles de llevar a ejercicio cotidiano. Se trata de extravagancias que pueden desorientar e impedir construir un proyecto vital coherente ético y razonablemente coherente. A eso, pues, el autor español lo denomina una “ética extravagante”³⁶¹.

Sin perjuicio de ello, dicha posible ética extravagante obliga a prestar atención a “experiencias límite de la vida”, a “situaciones de crisis”, que abren un libre espacio para la imaginación, que exigen “dejar” que se abra un campo de posibilidades inéditas. Su función primordial es la de ser una llamada a la imaginación, al explorar en el orden ético el espacio de lo inédito, de lo aparente imposible porque puede exigir un salto al vacío al modo kierkegaardiano, si no fuera porque el vuelo se realiza en el cielo éticamente estrellado de la espera confiada .

³⁶⁰ En este sentido, para Conill, Ricoeur aporta algunas reflexiones, como las siguientes, sobre la posible inserción de la perspectiva evangélica en el orden de la ética. Así, la función ética del Evangelio consiste, según esto, en primer lugar, en reanimar el dinamismo ético mismo. Ya en el contexto kantiano, se vió que la función de la religión es “regenerar la libertad”, sanarla en el nivel mismo del “no-poder de su poder”. Por otra parte, también ha sido función ética del Evangelio “restituir la atención por el otro”. Pero, aparte de estas funciones más bien dinamizadoras, también la moral evangélica aporta un nuevo orden de valores y de libertad, que hasta tiene como consecuencia una “ética radicalmente subversiva”. *Ética hermenéutica*. Cit., página 229.

³⁶¹ Conill, J. *Ética hermenéutica*. Ibíd., pág. 229.

3.- ¿Existe oposición entre la eticidad y la moralidad en la hermenéutica del sí mismo? La respuesta de la norma personalista

Esta pregunta implica el cómo pasar de las máximas generales de la acción al juicio moral en situación. Esto es, reclama considerar los recursos de singularidad inherentes al objetivo de la verdadera vida, y a la par una cierta salida por medio de la convicción.

Debe evitarse la tendencia a desaprobación de la moral de la obligación, ya que esta sirve para poner a prueba las tendencias que desvían del objetivo de la vida buena, y para no dejarse seducir por una situación moral que conduce a la arbitrariedad.

Así pues, la sabiduría práctica vendría a consistir en aquel acto por el cual el juicio moral en situación, animado por la convicción, es capaz de responder a los conflictos que suscita una moral de la obligación. Esto, con el objetivo personal de lograr una vida buena, y para los otros la experiencia de instituciones que alimentan convivencias justas y que dotan de sentido al pluralismo comunitario³⁶².

De todo ello, cabe destacar dos aspectos, muy relevantes por lo demás para una ética hermenéutica. En primer lugar, la radicación de la sabiduría práctica en la experiencia. En segundo lugar, los conflictos que surgen por la exigencia de aplicar la norma moral universal.

El punto de partida, para el ejercicio de esta sabiduría práctica, es la situación vital del mundo de las experiencias existenciales, como -por ejemplo- la angustia. Para ilustrarlo, en palabras de TORRALBA, debe considerarse el interludio de “lo trágico de la acción”, con el que se puede lograr una instrucción de lo ético mediante lo trágico. Esto es, ver cómo la sabiduría trágica remite la sabiduría práctica a la prueba del juicio moral en situación³⁶³.

Mas, además de la radicación en la experiencia, hay que prestar especial atención también a los conflictos que surgen a raíz de la necesaria aplicación a las situaciones concretas del imperativo kantiano. En este punto, se han formulado críticas porque se puede ver que existen una ambivalencia entre dos posibilidades y vertientes que brotan dicho imperativo: una universalista (figurada por la idea de humanidad), y otra de carácter pluralista (figurada por la idea de las personas como fines en sí mismas). Aunque no debe haber oposición entre ambas, debido a que, si bien la humanidad confiere a la dignidad

³⁶² Conill, J. *Ibid.*, pág. 230.

³⁶³ Vid. Torralba, F. *La ética como angustia en Kierkegaard y Aranguren*. Editorial Proteus, Cànoves i Samalús, 2013.

un valor de fin y por consiguiente de posibilidad de sentido, el conflicto surge cuando la alteridad de las personas, su singularidad en convivencia coexistencial, aparece en ciertas circunstancias imposible de coordinar con la mera universalidad de la norma, al no reconocerse como íntima y quedar anclada al suelo meramente utilitarista. Esto conduciría a la apreciación de una posible dicotomía entre seguir irrestrictamente a la ley o respetar al otro desde el reconocimiento de lo imprescindible del “alguien digno”³⁶⁴.

Aquí ocurre algo fundamental, pues:

<<Es en este momento en que la sabiduría práctica puede consistir en dar prioridad al respeto a las personas, en nombre de su singularidad irremplazable e irreductible, para lo cual puede considerarse el funcionamiento de la “equidad” en el pensamiento aristotélico>>³⁶⁵.

Lo cual conduce a dos consideraciones, que CONILL considera muy significativas en perspectiva hermenéutica: defender el formalismo kantiano de la habitual crítica de encontrarse vacío³⁶⁶, y procurar destacar la auténtica función de las máximas en la moral kantiana.

Es sabido que hay una multiplicidad de máximas, y algunas de ellas pasan con éxito la prueba crítica de la universalización, convirtiéndose en auténticos deberes que serán los cimientos y pilares del marco ético social. Tal pluralidad de deberes resulta de la aplicación de la norma formal a la pluralidad de las máximas, las cuales responden a la diversidad de las situaciones. Con esto, surge la necesidad del juicio moral. Es por ello que los conflictos surgen en el proceso de producción de dicho juicio en cada situación, en la aplicación a las situaciones concretas, que es donde se requiere reconocer la diversidad y la alteridad de las personas como fines en sí mismas.

Debe insistirse en la necesidad de plantear la cuestión de la aplicación a las situaciones singulares de las personas, porque de ello se extrae la consideración de las personas como fines en sí mismas. Esto introduce un factor nuevo, potencialmente discordante, respecto a cierta idea que puede tenerse sobre lo que significa la humanidad: la que se limita a prolongar la universalidad en la pluralidad, en detrimento de la alteridad³⁶⁷. Lo nuevo en la aplicación es que, por un lado, la norma se ha de someter a otro tipo de prueba, se ha

³⁶⁴ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Cit., pág. 285.

³⁶⁵ Conill, J. *Ibíd.*, pág. 231.

³⁶⁶ Vid. Cortina Orts, A. “Dignidad y no precio: más allá del economicismo” en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, págs. 140 a 166.

³⁶⁷ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Cit., pág. 289.

de concretar, tomando en consideración las circunstancias. Pero, también, ha de atenderse a las consecuencias. Asimismo, se modifica el sentido de lo que se entiende por “excepción”, porque en tal contexto implica prestar atención a la alteridad concreta de cada persona; por ello, la excepción se transfigura en un rostro.

Por esto, se esgrime que una finalidad de la sabiduría práctica en cada situación concreta consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfacen la excepción exigida por la solicitud, procurando traicionar lo menos posible a la norma³⁶⁸. Es a la solicitud preocupada por la alteridad de las personas, a la que el respeto remite, de modo particular y sobretodo en las situaciones en que el propio respeto puede ser fuente de conflicto (por ejemplo, en materia de bioética). Es en éste ámbito donde ha de funcionar una solicitud crítica, siendo aquella la que se somete a la doble prueba de las exigencias morales del respeto y de los conflictos que se suscitan en el caso concreto³⁶⁹.

En relación con ello, es clara la constatación de la afirmación proveniente del personalismo ontológico moderno, que sostiene el que la moralidad es una experiencia y, como tal, comprende la experiencia humana; pero, de la misma forma, puede ser considerada una realidad en sí, donde se encuentra inmersa la comprensión de la misma.

Tal experiencia está estrechamente ligada a todo sujeto concreto que actúa, a toda persona que obra. La experiencia del deber es siempre estrictamente personal, ligada a un “yo actúo” concreto, también cuando la acción es acompañada de otros, vale decir, cuando reviste el carácter de comunitaria³⁷⁰.

Pero la experiencia de la moralidad no se identifica únicamente con el deber, pues dicha experiencia constituye sólo un momento constitutivo de la moralidad.

Durante mucho tiempo, se ha descuidado la comprensión fundamental de la moralidad, sobre cuya base se había fundado la ética. Así, la pregunta sobre la experiencia de la moralidad es la pregunta sobre la convicción de la legitimidad de una experiencia constitutiva de la persona: quién es, por qué actúa, para qué.

A veces, es difícil saber a qué se refiere la experiencia de la moralidad; pero también resulta ser más simple de lo compleja que se la estima, así, en primer lugar, se entenderá

³⁶⁸ Conill, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 232.

³⁶⁹ Conill, J. *Ibid.*, pág. 232.

³⁷⁰ Vid. Burgos, J. M. *La experiencia integral: Un método para el personalismo*. Cit.

como una realidad, algo que acontece, independiente de quien lo conoce, aunque no por eso menos influyente.

Lo anterior nos conduce a intentar comprender dicho deber. Ahora bien, el deber es algo que se da en la experiencia y, por consiguiente, se manifiesta como un hecho claro, que ocurre en la persona y que por tanto decide sobre ella. La persona no está apartada de su actuación, sino que se encuentra implícita en la misma³⁷¹.

Aquí, es conveniente considerar, por su importancia, así como por implicación en el reconocimiento, a la denominada norma personalista. Esta, se da conocer en la experiencia, y sólo en la medida en que la persona se percata de tal norma y la considera como un más allá de hacer el bien o evitar el mal, implicando la lógica del amor, provocando en tal sentido la propia autorrealización. La persona se descubre a sí misma en la acción descubrimiento que posibilita la construcción del proyecto vital existencial, acción que comprende el ámbito de la moralidad y que será más profunda que hacer el bien o evitar el mal, implicará un donarse a sí misma en beneficio de otra persona, un perderse para ganarse³⁷².

Es importante destacar que, para la interpretación de la moralidad, es indispensable la reducción al plano del hombre como ser, como aquel que es y que se hace mediante la acción³⁷³. A este respecto, entre los aspectos fundamentales que deben de considerarse esta el que la moralidad incluye una particular conexión entre axiología y ontología. También, que el valor moral de bien o mal es también un contenido de la conciencia, sin perjuicio del momento primario del valor moral de lo que es propiamente “la praxis”, auténtica realidad del acto o del obrar de la persona donde el hombre se hace bueno o malo. En el acto del cumplimiento del deber, la persona experimenta la satisfacción del acto, así como la satisfacción de sí mismo, y, de no hacer el bien sino el mal, sucede todo lo contrario. Ante ello, no puede excluirse la finalidad de la interpretación, en la moralidad.

La persona desea la satisfacción de sí, que el hilo de sangre que le recorra sea la felicidad, pues hacia ello esta orientada su acción, su finalidad es esa sin perder de vista que esta se

³⁷¹ El deber nace siempre en estrecha relación con la realidad óptica del ser personal, su realidad más profunda de ser bueno o malo. La persona es buena o mala de conformidad a los actos que se cometen. El deber siempre se encuentra presente en la estructura dinámica, que es la estructura del ser personal, tal estructura se reflejará en la conciencia de quien actúa.

³⁷² Vid. López López, F. “Antropología y personalismo filosófico en Karol Wojtyła” en *Cuestiones teológicas*, Vol. 41, Nº. 96, 2014, pág. 445.

³⁷³ García Casas, P. *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyła*. Cit., pág. 171.

encuentra estrechamente ligada a la realización plena en lo sagrado y trascendental. No es posible definir el bien o el mal sin referirse al orden normativo. Pero ello no obsta a la importancia de la propia experiencia, como fuente de conocimiento. Además, el momento central de dicha experiencia es el deber, y tal deber generaliza siempre una norma.

Este deber ser puede ser conocido por la razón, como lo subraya GARCÍA CASAS, la cual recupera todo su valor en la gratuidad del amor que la sitúa en un orden adecuado de valores y de relaciones, de fines y medios. De ese modo, la razón no es sujeto trascendental, sino salida, confianza y espera en el encuentro del amor del otro, en espera de la reciprocidad que completa el sentido. Es intencionalidad profética, cuyo camino constituye la revelación de la encarnación³⁷⁴.

La norma es el contenido esencial del deber, y expresa tanto su estructura como su originalidad. Esta empresa requiere vincular a la persona con lo individual y lo social. Así, solo teniendo la visión integral de un hombre como ser personal, individual y comunitario, se puede procurar entender la norma de la moralidad encarnada en la experiencia de la existencia³⁷⁵.

El ser humano es digno en cuanto persona. De tal dignidad, se infiere su valor en cuanto ser personal. Tal aspiración implica un fin. La norma ética asumida no es otra cosa que la objetivización de la verdad sobre el bien, el bien ligado a una determinada acción de la persona, querido y realizado en ella. La norma es algo trascendente respecto al obrar, respecto al deseo encerrado en él, algo dirigido hacia un valor objetivo.

Debe considerarse la voz de la conciencia, ya que esta es también el hecho fundamental de la experiencia de la moralidad, que revela en la normatividad el rasgo esencial y constitutivo de la ética. Esto liga la normatividad de la ética a la responsabilidad de la persona. Responsabilidad que, de una u otra manera, le invita a procurar quitarle el velo a la verdad que anida en el bien, para que así pueda alcanzar su plenitud como ser personal.

Tal verdad sobre el bien indica el significado fundamental que tiene en el obrar humano. El sujeto, a través de su libertad, elige el bien o el mal, y por medio de esta elección se hace bueno o malo. La elección del bien libera a la persona de sí misma, para conocer

³⁷⁴ VV.AA. *El personalismo comunitario y anarquista de Carlos Díaz*, Aliosventos Ediciones, Biblioteca de Filosofía nº 3, Querétaro, 2018.

³⁷⁵ García Casas, P. *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyła*. Cit., pág. 171.

mejor cada vez la verdad sobre este bien y procurar realizarla. Se entiende en tal sentido a la libertad, como la capacidad de elección entre lo bueno y lo mejor para el hombre. Si la libertad elige el mal, esclaviza y va oscureciendo la conciencia de la verdad en el hombre, llevándolo a una gran dificultad, ya que, desde el hábito adquirido de elegir el mal, por medio de sus acciones dejará de ser lo que está llamado a ser, su ideal personal, tal como se he venido repitiendo durante el presente trabajo.

Se podría, entonces, definir la norma ética como el principio de ser un hombre bueno, en cuanto hombre, y del bien obrar. Este principio, al mismo tiempo, señala de plano la reducción de todo el mundo de las normas a la norma propia de la moralidad. En tal sentido, resulta esencial “el modelo”, con el cual se presenta y en el que se identifica lo que la norma obliga. Ello, debido a que la norma y la normatividad se encuentran en una posición ideal, por un lado, pero también real, por otro. Así, la norma ética se ha presentado como objeto de la realización del valor ideal; lo que, con anterioridad, se ha captado como algo que se debe realizar, como una tarea.

Se puede entender, pues, como las normas de la moralidad se pueden analizar en sí mismas, fuera del campo de las decisiones y la práctica. Y es entonces cuando vemos en ellas la verdad sobre el bien. Esta verdad constituye el elemento esencial de toda norma ética.

En relación con esto, es importante entender la relación que puede existir entre la norma personalista y la ley natural. Esta última entendida no solo como una estructura normativa fundamental, delineada con anterioridad, sino también como un método de justificación de las normas de la moralidad humana, como acertadamente lo han señalado FERRER y GARCÍA CASAS. Con esto, se trataría de las normas que atañen a la esencia de la moralidad humana, normas que no están escritas y que, a pesar de no representar ninguna codificación histórica de los principios de la moralidad, están en el origen de toda codificación, condicionándola y verificándola. Este código no escrito está inscrito de modo muy profundo y sustancial en la conciencia del hombre. La ley natural supone, así, un método de justificación de las normas de la moralidad y conduce a pretender alcanzar los objetivos últimos de la ética³⁷⁶.

³⁷⁶ Dicha ley natural presupone que el valor y el ser están unidos de algún modo, y son recíprocamente dependientes. Asimismo, supone que los seres y los valores se organizan en un orden dado, que es accesible al conocimiento humano y en este adquiere su propia evidencia. Si se acepta la ley natural como método de justificación de las normas de la moralidad, es necesario al mismo tiempo subrayar que a este método le

Desde estas consideraciones, se entiende ahora mejor la relación que tiene la norma personalista no sólo con la antropología, sino incluso con la ontología, al ser una norma que está arraigada en lo más profundo del ser humano. Es una norma que se descubre por medio de la ley natural en la conciencia, y que obliga desde su carácter imperativo, a hacer el bien y evitar el mal y, sobre todo, a amar al otro, de acuerdo con su dignidad personal, que no es añadida, sino que es una dignidad moral y ontológica³⁷⁷.

La norma personalista, por consiguiente, indica un método de justificación de las normas de la moralidad. Este no es antiético respecto a la ley natural. Está en una relación de complementariedad con ella. Su puesto en la ética deriva del hecho de que precisamente, en el conjunto de las normas morales que intervienen en la moralidad humana de referencia a la persona, siempre está comprendido el principio de la referencia específica a esta, el cual a su vez puede ser también trasladado a otros ámbitos intrínsecamente relacionados como el social y el político³⁷⁸.

La persona, en medio de un mundo donde se encuentran una multiplicidad de seres y de naturalezas, tiene una posición muy específica, en cuanto tal, ya que de su ser personal deriva una especial particularidad y transcendencia. Dicha afirmación, explicada de manera fundada y coherente por GARCÍA CASAS, no implica un alejamiento de la persona del mundo de la naturaleza, sino más bien lo contrario. Por tal motivo, este autor es de la idea de que la norma personalista viene a designar una penetración más profunda en el mundo de las naturalezas, con vistas a una adquisición aún más completa sobre el terreno normativo de la naturaleza humana, que es persona por naturaleza. Todo el obrar del hombre, en cualquier campo, debe ser adecuado a la relación con la persona. En esta línea, la sensibilidad moral consiste en desvelar en los actos el momento personal como un momento puramente humano, que se va abriendo paso a través de todas las tramas cosificadas, ya que el obrar del hombre no consiste en la realización del mundo, sino en la realización de sí mismo, de la humanidad y de la persona³⁷⁹. El hecho de que el obrar

compete no sólo la comprensión de las naturalezas, sino que también hay que asumir las relaciones axiológicas en su recíproca implicación.

³⁷⁷ Vid. Ferrer, U. “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista” en Burgos, J. M. (edit.) *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Ediciones Palabra, Madrid, 2007.

³⁷⁸ Vid. Guerra López, R. “Un principio que ilumina y que sostiene: Norma personalista de la acción y compromiso político” en Maldonado Roldán, J. (Ed. Lit.) *Reflexiones sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano: II Encuentro internacional Oswaldo Payá*, Santiago de Chile, 2015, págs. 61 a 72.

³⁷⁹ García Casas, P. *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyła*. Cit., pág. 208.

humano sea un co–obrar “junto con otros”, pone de relieve la preeminencia de la norma personalista. Ahora bien, ¿existe un reconocimiento implícito en la norma personalista? Sí, es el reconocimiento del alguien junto sí mismo, del otro en cuanto prójimo, del otro en cuanto sujeto posible de ser amado.

Todo reconocimiento del otro como tú implicará una lucha. Un enfrentamiento que comporta diversos enfoques. En primer lugar, debe hacerse mención a un enfoque teórico que toma como polo de referencia el “yo” y, en el segundo, a un enfoque ético, que toma como referencia al “otro”. Aunque cada uno de estos enfoques sería legítimo, si lo que se quiere es superar la disimetría que persiste en el plano de las experiencias de reciprocidad, es preferible la versión que más favorezca una ética de la reciprocidad como reconocimiento en consonancia a la vivencia propia de la alteridad íntima³⁸⁰.

La ética del reconocimiento, en este sentido, según CONILL, implica la base misma del vivir–juntos, porque en él existe un motivo originariamente moral, que se identificará con el deseo de ser reconocido³⁸¹. Se puede ser crítico respecto a la visión en virtud de la cual el reconocimiento, necesariamente, debe implicar una lucha, en tal sentido, y debe someterse a discusión la influencia de esta noción en todos los órdenes y experiencias.

Así, debe plantearse, por una parte, el peligro que puede encerrar la idea de lucha, la cual resulta ser la tentación de convertirse a un sentimiento incurable de victimación, que puede adquirir la figura de un mal infinito, a través de la búsqueda insaciable de reconocimiento como tal víctima necesitada de consuelo de manera permanente. Para conjurar este malestar, de una nueva forma de “conciencia desgraciada”, a juicio de CONILL, se debe prestar atención a la experiencia efectiva de estados de paz, a las experiencias de paz, en que se trasluce el reconocimiento:

<<Esto no quiere decir que estas experiencias de reconocimiento pacificado sustituyan a la lucha necesaria para la resolución de los conflictos, sino que vendrían a constituir una confirmación de que no es ilusoria la motivación moral de las luchas por el reconocimiento, y que tiene sentido esta línea de acción>>³⁸².

De hecho, la alternativa a la idea de lucha, en el proceso del reconocimiento mutuo, hay que buscarla en experiencias pacificadas, que descansan en mediaciones simbólicas

³⁸⁰ Vid. Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 64.

³⁸¹ Conill, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 242.

³⁸² Conill, J. *Ética hermenéutica*. *Ibid.*, pág. 244.

sustraídas tanto al orden jurídico como del de los intercambios comerciales. El carácter excepcional de estas experiencias lejos de cualificarlas, subraya su gravedad, y, por eso mismo, garantiza su fuerza de irradiación y de irrigación en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha³⁸³.

En relación a todo lo anterior, se debe procurar reflexionar sobre la vinculación que existe entre reconocimiento y gratitud; lo cual implica poder entender la idea de la existencia de una ética de la gratitud. A este propósito, en primer lugar, debe argumentarse que la gratitud aligera el peso de la obligación de devolver, y orienta ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial. Es en la gratitud donde descansa el buen recibir, el cual permite recibir en buena reciprocidad y construir una comunidad de dones, hacer de la polis cívica escenario de convivencia existencial de diversas experiencias que se encuentran en el ágora de la cooperación.

En segundo lugar, para comprender la novedad del régimen de la gratitud, se puede recurrir al gesto originario del dar como propuesta. La generosidad del primer don es lo que sirve de modelo también para el segundo; en ambas prácticas del don se encuentran rasgos como ofrecer, arriesgar, aceptar y dar algo de sí. “Uno se da al dar”. Sólo entonces, “en lugar de la obligación de devolver”, hay que hablar de respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial. No obstante, la obligación puede tener el sentido más profundo de “ligazón”, que conectaría con el sentido hermenéutico de la respuesta, lo que constituye una forma de vinculación³⁸⁴.

Tales gestos no pueden crear institución, pero muestran los límites de la justicia de equivalencia, abren un espacio de esperanza y hasta pueden poner en marcha una ola que, de modo secreto e indirecto, contribuya a la progresión de la historia hacia estados de paz, los cuales para perdurar necesitan ser pensados y experimentados en la fragilidad que antecede al darse y ser causa de vida y semilla de existencia, una vida responsable, una vida con sentido³⁸⁵.

³⁸³ Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*. Cit., pág. 227. Vid. Domingo, Tomás, “Del sí mismo reconocido a los estados de paz”, *Pensamiento*, nº 233, Madrid, 2006, pág. 203 a 230.

³⁸⁴ Vid. Cortina Orts, A. *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001.

³⁸⁵ Ricoeur, P. *Caminos de reconocimiento*. Cit., pág. 250 y 251. Ahora bien, luego de haber confrontado la experiencia viva del don con la lucha por el reconocimiento, se debe hacer hincapié en el carácter ceremonial del don, que es con el que representa el gesto del dar originario, aquel que don todo lo posibilita porque es por antonomasia el don creador del origen. Este carácter ceremonial tiende a subrayar el lado festivo del intercambio, que permite protegerlo de la reducción moralizante. En lo festivo que acontece en las prácticas del don, como en el gesto de petición de perdón, hay algo que escapa de la moralización.

Pese a ello, por supuesto, la experiencia del don es inseparable de su carga de conflictos potenciales. También, está vinculada a la existencia de una atención creadora entre generosidad y obligación, y aporta una situación aporética cuando procura acoplarse con la interminable lucha por el reconocimiento.

Por todo ello, CONILL estima que las experiencias de reconocimiento efectivo, que se van logrando, muestran que no era ilusoria ni inútil la motivación que se distingue aquí del apetito del poder, y que protege de la fascinación por la violencia³⁸⁶. El reconocimiento, si bien es una lucha, significará sobre todo una lucha por alcanzar ese estado de paz que permita entender al otro como un mí mismo alterno, como un tú próximo y necesario, para ello el acercamiento deberá considerar dar los pasos requeridos en el camino de la acogida solidaria, ruta que se transita en vigilia, en un permanente insomnio que sitúa al don personal en la frontera del instante, atardecer de lo finito y amanecer de lo sagrado en el corazón del otro y del propio yo.

4.- Contribuciones desde el concepto de identidad narrativa al desarrollo de una ética de la justicia existencial y hermenéutica

El concepto de identidad narrativa pone de manifiesto las dimensiones éticas y morales del sujeto de la acción, buena o no, hecha como un deber o no, pero que puede ser imputada. Tal cual se ha dejado entrever, la ética es concreta y teleológica, refiriéndose a la vida buena, mientras que la moral es universal y deontológica, teniendo que ver con lo obligatorio³⁸⁷.

En relación a ello, ESQUIROL afirma que la concepción narrativa permite ganar concreción³⁸⁸. Desde esta perspectiva, puede argumentarse que la ética pertenece a una comunidad concreta, es decir, se relaciona con la narrativa. Mientras que la moral trasciende la dimensión histórica.

³⁸⁶ Conill, J. *Ética hermenéutica*. Cit., pág. 245.

³⁸⁷ Picontó Novales, Teresa. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Dykinson, Colección Derechos Humanos y Filosofía del Derecho, Madrid, 2006, págs. 83 y siguientes.

³⁸⁸ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 67.

Se he venido reflexionando, así, en torno a la manera en que, concretamente entre ética y moral³⁸⁹, debe establecerse una relación de subordinación y de complementariedad, que podría concretarse de la siguiente manera. En primer lugar, con la primacía de la ética respecto de la moral; en segundo, con la necesidad de que la intención ética se vea sometida al control de la norma. En tercero, con la legitimidad, por parte de la norma, de recurrir a la intención ética cuando la aplicación de la norma conduzca a conflictos prácticos.

En este punto, resulta posible vislumbrar una posible fundación de la ética: la ley moral del respeto de la dignidad del hombre, de su libertad, puede encontrar su propio fundamento en la comunidad concebida como comunión de sujetos, o sea, en la comunidad entendida como intersubjetividad, no fundada en la equivalencia de lo sujetos sino precisamente en una falta de equivalencia “fraternal”³⁹⁰.

El otro, en un primer momento, se ofrece a través de su rostro, de su voz, e invita a acercarse a la segunda persona singular. Esta es aquel otro que se encuentra implícito en las relaciones interpersonales, y en la amistad que anida en un contexto de justicia. Dicha amistad llega constituir la virtud emblemática de tal relación inmediata, que ejecuta el milagro del intercambio de roles entre seres insustituibles; pero tal amistad requiere necesariamente de la virtud de la justicia, debido a que, por muy maravillosa que sea la amistad, como acertadamente reflexiona PICONTO NOVALES, no sabrá desempeñar las tareas de la justicia, ni tampoco engendrarla, dado que se trata de una actitud distinta³⁹¹.

Por otra parte, la virtud de la justicia se establece sobre una relación de distancia con el otro, en una conciencia de la alteridad. Esta puede describirse en términos de relación del ser y del ente trascendente absolutamente; en otro sentido: en términos de relación del

³⁸⁹ Cfr. González González, A. M. “Ética y moral: origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, Vol. 33, Nº 68, 2000, págs. 797 a 832

³⁹⁰ Colonnello, P. “Identidad, diferencia y alteridad en la reflexión ética contemporánea” en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Nº. 41, Valencia, 2011, págs. 30. Por lo tanto, la moral sólo constituye una realización determinada, aunque legítima e indispensable de la intención ética, en este sentido, la ética engloba a la moral, como lo confirma la necesidad de recurrir a la ética cuando la moral de las obligaciones genera situaciones controvertidas en que la sabiduría práctica tiene como único recurso la intuición inicial de la ética, es decir, la visión o la intención de la “vida buena” con los otros y para los otros en instituciones justas.

³⁹¹ Piconto Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Cit., pág. 86.

ente, que no se deja aprehender en su idea de ente separado, y del ser³⁹². En todo caso, ha de considerarse aquí la relación de proximidad con el prójimo, que se encuentra inmediatamente mediatizada por la institución. El otro, para la amistad, es el “tú”; mientras que el otro, según la justicia, es cada uno.

La justicia está presente en toda concepción de la sociedad, entendida como empresa de distribución de roles, tareas, beneficios y cargas³⁹³. El cada uno, que es asimismo ese otro, se encuentra en aquellas situaciones ejemplares donde existen atisbos de injusticia: repartos desiguales, incumplimientos de la palabra dada, retribuciones iníquas, es decir situaciones donde la justicia ha de anunciarse como distribución justa. En todas estas situaciones, la justicia se presenta como la primera virtud de las instituciones sociales, y en tal sentido se estima que las instituciones judiciales son, a este respecto, un caso particular.

Concretamente, en el proceso judicial, hay una confrontación entre las partes, que se constituyen como “otras”, por el procedimiento judicial. La institución se encarna en la persona del juez, quien, colocado como un tercero entre las partes del proceso, es el operador de la distancia justa, que el proceso instituye entre ellas³⁹⁴.

Para GRANDE, en el juez, la justicia debe brillar como una virtud hermenéutica, especialmente en su toma de decisión y en su repercusión del ser como jurista y profesional, que precisa verse colmado de sentido. Agrega, de forma clara y poética, que el golpeo punzante de la injusticia en el alma humana desencadena esta forma de justicia, que reubica el sentido de la técnica jurídica y que precisa la reafirmación espiritual, en su alcance equitativo en la momentaneidad. A su vez, es importante comprender que toda la fuerza intelectual y ética del juez se manifiesta con motivo de la aplicación de la justicia, que hermenéuticamente no puede constituir un proceso lógico–mecánico³⁹⁵.

La tragedia que implica la experiencia de la injusticia provoca la necesidad de que intervenga una persona imparcial, que pueda vivir interpretativamente y emotivamente la

³⁹² Quesada Talavera, B. <<Aproximación al concepto de “alteridad” en Lévinas: propedéutica de una nueva ética como filosofía primera>>, en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, Nº 3, Madrid, 2011 (ejemplar dedicado a: Serie Monográfica), pág. 394.

³⁹³ Vid. Díaz, C. *El reto político de una economía justa*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003.

³⁹⁴ Puede argumentarse que el juez es a lo jurídico lo que el maestro de justicia es a la moral y el príncipe es a lo político, pero es únicamente en la figura del juez donde la justicia se hace reconocer como la primera virtud de las instituciones sociales.

³⁹⁵ Grande Yañez, M. *Filosofía del Derecho Hermenéutica*, Tecnos Editorial, Madrid, 2018, pág. 178.

búsqueda del sentido existencial de la justicia³⁹⁶. Concretamente, se contempla la justicia en la práctica social, a la que se identifica con el aparato judicial de una sociedad y se sitúa en el contexto de un Estado de Derecho y de garantías, así como de protección de los derechos fundamentales. Dentro de este, se debe procurar identificar los principios de justicia que rigen el empleo del predicado “justo”, aplicado a las instituciones. Al abordar la justicia como práctica social, es interesante el procurar determinar cuáles son las circunstancias u ocasiones de justicia, sus canales, sus medios y sus argumentos³⁹⁷.

En lo que se refiere a las circunstancias, la justicia es parte de las actividades comunicativas. En tal sentido, se está ante la misma cuando se solicita a una instancia superior resolver entre reivindicaciones de partes portadoras de derechos o intereses opuestos.

Un análisis certero y profundo de la praxis, del acontecer catalogado como una supuesta convivencia injusta, debe llevar a entender la justicia como una ayuda existencial de esta para con el sufriente, si bien tal ayuda en su seno acoge la compasión también presenta la apuesta por una restitución al lugar inmerso en la convivencia fraterna anterior a la acción injusta que ha herido a la persona doliente. El Derecho y su Espíritu son experiencia, hecho, vida; pero, sobre todo, existencia común que implica la preocupación de unos por otros. En el convivir de las personas, que habitan en común y cuyo hábitat implica la pregunta por el sentido, se refleja ese cuestionamiento profundo, que el ser personal percibe en su corazón, del acontecer de la injusticia como realidad aparentemente sin sentido. El dolor lo es, pero la espera por el reencuentro y el volver a habitar el orden, también, según se deja entrever.

Respecto a los canales de justicia, se trata del aparato judicial mismo, el cual comprende un cuerpo de leyes escritas, unos tribunales de justicia investidos con la tarea de dictar derecho, de pronunciar una sentencia justa en una circunstancia particular. A lo que se habrá de añadir el poder de imponer una decisión de justicia, desde el monopolio de la coerción³⁹⁸.

³⁹⁶ Si la persona no captara el dolor de la injusticia, no se organizaría conceptual ni institucionalmente un sistema de justicia. La injusticia es más que un miedo, porque su sin sentido inclusive alcanza a los seres que no la han sufrido directamente. Hacer justicia no es solo aplicar la ley, sino ponerle fin a la injusticia.

³⁹⁷ Vid. Ricoeur, P. *Amor y justicia*, Domingo Moratalla, A. (trad.), Caparrós Editores, Madrid, 1993, pág. 22.

³⁹⁸ Vid. Ricoeur, P. *Lo Justo 2*, Ed. Trotta, Madrid, 2008.

El Derecho se manifiesta con cierta centralidad filosófica; pero, a juicio del propio GRANDE, antes en el sentido que en la realidad social. Es más, el Derecho como tarea existencial desborda la modernidad del cogito, para tener un recorrido personal y ético en la decisión judicial³⁹⁹. El Derecho vive del conflicto, pero su fin es evitarlo o al menos resarcir las consecuencias del mismo.

La proyección del sentido del Derecho como antesala de la vivencia existencial de la justicia es la equidad. Y su razón es la concreción de lo justo.

La justicia, en el proceso judicial propiamente tal, al momento de pronunciar una sentencia, tiene una operatividad vinculada a la comunicación. En este sentido, la confrontación de argumentos, que tiene lugar ante un tribunal, es un buen ejemplo del empleo dialógico del lenguaje⁴⁰⁰. Particularmente, la justicia argumenta, y lo hace de una forma muy especial, esto es, confrontando razones a favor y en contra, supuestamente plausibles, comunicables, dignas de ser discutidas por la otra parte en la razonabilidad implícita de las mismas. Por otro lado, esta práctica de la comunicación tiene incluso su ética.

<<En el caso concreto de la ley criminal y del pronunciamiento de un juicio de condena, que el acusado no acepta, el castigo quedaría como una manifestación de una forma de lenguaje comunicada. De tal forma, el castigo traduce la desconsideración de la sociedad en el sistema de valor del individuo opositor>>⁴⁰¹.

Desde esta perspectiva de la estructura argumentativa de la justicia, se hace notar que la exposición de argumentos puede considerarse como infinita, en la medida que siempre existen los recursos y las diversas clases de apelación, a las instancias superiores. Sin perjuicio de esto, dicha estructura argumentativa es, en cierto aspecto, finita, en la medida en que el conflicto de argumentos concluye con una decisión. Por tanto, el ejercicio de la justicia no es simplemente el empleo de argumentos, sino que lleva implícito una toma de decisión. Sobre este aspecto se apoya la magna responsabilidad del juez⁴⁰².

En tal sentido, cuando la última palabra del juez es una palabra de condena, el juez se dirige no solamente como portador de la balanza sino también de la espada⁴⁰³. Por ello,

³⁹⁹ Grande Yañez, M. *Filosofía del Derecho Hermenéutica*. Cit., pág. 165.

⁴⁰⁰ Picontó Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Cit., pág. 88.

⁴⁰¹ Vid. Ricoeur, P. *Amor y justicia*, cit., pág. 23.

⁴⁰² Picontó Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Cit., pág. 88.

⁴⁰³ Picontó Novales, T. *Ibid.*, pág. 89.

al entender a la justicia como práctica social⁴⁰⁴, debe de considerársela previamente como discurso, tal como señala acertadamente PICONTO NOVALES⁴⁰⁵. El proceso entero, hasta el pronunciamiento de la sentencia, no es más que un largo discurso sostenido en la reflexión sobre el sentido de una serie de argumentos que dan cuenta de hechos reales, verídicos y probados. Particularmente interesa destacar este carácter discursivo y argumentativo de la justicia, porque, de lo contrario, se correría el riesgo de considerar como importante básicamente las conclusiones de los procesos judiciales y su ejecución; por lo que la atención estaría centrada en el ejercicio de la fuerza legítima o coerción, como si el monopolio de la violencia fuese el elemento central y justificante de la justicia judicial; es decir, lo esencial sería el empleo de la espada y no la pluma⁴⁰⁶.

La aplicación no es sólo un momento jurídico integrado en la interpretación, sino que su operatividad espiritual provoca que también sea ético. El sentido del intérprete influirá en los demás. Por ello: “La equidad es una reacción ética, para modificar lo que se estima injusto o asegurar lo certeza de lo justo”⁴⁰⁷. Certeza no inacabada, pero al menos profundamente razonable por la justificación de los argumentos.

Para que el juicio, ejercido en una situación particular, no resulte arbitrario, debe extraerse su justificación de la deliberación que él concluye y de la calidad argumentativa de esa deliberación. Es, desde esta óptica, que el proceso constituye, se considera, como un segmento del ámbito dialógico que constituye a la sociedad; lo cual constituye a todas luces un caso destacado del empleo dialógico del lenguaje⁴⁰⁸. Es asimismo entender que lo justo debe aplicarse a un variado número de agentes y sus acciones, que bajo esta consideración pueden ser tildados de justos o injustos.

En relación con lo anterior, puede afirmarse que la idea de un orden universal, racionalmente cognoscible y eternamente válido, al cual podría invocar el intérprete,

<<Desde una perspectiva distinta pero convergente, cuando Ricoeur reflexiona sobre la problemática de la justicia, lo hace teniendo en mente la confrontación entre paz y guerra, que es precisamente donde según él se articula lo jurídico y lo político. Lo que sucede es que procura no profundizar sobre este sueño de paz que es la utopía del Derecho>>.

Vid. Ricoeur, P. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pág. 324 a 325.

⁴⁰⁴ Ricoeur, P. “Lo justo entre lo legal y lo bueno” en *Amor y Justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, págs. 35 a 56.

⁴⁰⁵ Piconto Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Cit., pág. 89.

⁴⁰⁶ Vid. Ricoeur, P. “Lo justo entre lo legal y lo bueno” en *Amor y Justicia*, cit. Vid. Piconto Novales, Teresa. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, cit.

⁴⁰⁷ Por ello, se hace imprescindible destacar la dimensión argumentativa de la justicia, ya sea en lo referente a sus circunstancias, así como lo referente a sus vías y medios. Porque de suyo el Derecho no puede estimarse tan sólo como el pronunciamiento de la sentencia, sino que además se requiere procurar poner a cada parte en su justa posición. Todo esto resulta esencial para la comprensión correcta del juicio.

⁴⁰⁸ Piconto Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Cit., pág. 91.

concuenda, a juicio de VIDAL GIL, con la idea de universalidad de la justicia que es también ejemplificación de lo universalizable del marco ético. Esto trae aparejado también un carácter más abstracto y estético, en cuanto a la armonía, de lo justo. Este orden, que es reflejo del que rige las relaciones del cosmos, del orden natural o de la razón y voluntad divinas (iusnaturalismo medieval) y humanas (iusnaturalismo racionalista) define el orden de la sociedad y asigna las funciones que cada cual debe cumplir en él. En todos estos supuestos, el Derecho se legitima por sí mismo, con independencia de la regulación de los supuestos concretos. Como se ha subrayado, el problema que subyace a todas las concepciones propias del iusnaturalismo tiene su origen en una confusión entre lo ontológico y lo deontológico, que previamente determina lo que es justo y posteriormente define lo justo en función de aquello que a priori han definido como tal⁴⁰⁹.

En el plano teleológico, el del deseo de vivir bien, entendido como el objeto de la intención ética, lo justo debe considerarse como el aspecto de lo bueno relativo siempre a “otro”. Mientras que, si se considera el plano deontológico de la obligación, puede considerarse como justo lo que resulta ser legal.

En “ lo justo” y “lo bueno”, se puede vislumbrar aquello que se ha indicado sobre las respectivas visiones teleológicas y deontológicas, en lo referente a la conformación de la persona y de la sociedad, en sus ámbitos moral y político.

En tal sentido, situada bajo el signo del bien, la justicia se presenta como una de las principales virtudes, concretamente es este anhelo de la vida buena lo que invita a la justicia a adentrarse en el camino de la virtud, el camino teleológico. Esto, debido a que vivir bien es el telos.

Ahora bien, la justicia siempre ha constituido un capítulo aparte en el estudio de las virtudes. Ello, porque presenta un rasgo distintivo esencial, que anuncia el giro que va desde el punto de vista teleológico y el deontológico, y que hará prevalecer las ideas de obligación, y de deber, y la correlativa de Derecho. Este rasgo sería el de un formalismo, que se puede considerar imperfecto, por cuanto la justicia, como todas las virtudes, se construye en el equilibrio frágil que se establece entre un exceso y un defecto. Esto hace considerarla como una medialidad, un término medio entre dos extremos, una igualdad

⁴⁰⁹ Vidal Gil, E. “De lo justo general a lo justo concreto. Notas para una teoría de la Justicia” en *Anuario de filosofía del derecho*, N° 11, 1994, pág. 125.

que reina a medio camino del exceso de tomar mucho, del querer tener siempre más y del defecto de no contribuir suficientemente a las obligaciones de la ciudad⁴¹⁰.

Sin embargo, se ha estimado que la raíz de lo justo proviene propiamente del ámbito jurídico⁴¹¹, y que ofrece a la filosofía la posibilidad de reflexionar sobre la especificidad del Derecho, tal como se ha mencionado antes. A su vez, lleva a considerar su relación y fundamento en un espacio a medio camino entre la ética y la política. Esto, considerando en todo caso que la política pierde una dimensión fundamental si se desvincula de la ética. Mas, esto no puede suponer, en todo caso, en ningún momento, una relación de subordinación, tal como acertadamente lo aprecia TOMÁS DOMINGO⁴¹².

5.- La justicia y la alianza de lo ético y lo político

Cada ética y cada política engendran una problemática singular y original, que se cruza con la problemática de la otra, desde una particularidad irrenunciable. No obstante, esta proximidad entre ética y política, lo que produce son intersecciones entre ambas esferas más que coincidencias. Específicamente, la política se inscribe en la ética si puede mostrar con claridad que la persona tiene prerrogativas, las cuales no se realizan sin la existencia política.

De esta manera, lo político puede entenderse como un medio en el cumplimiento del deseo de la vida buena, constitutivo de la ética. Así, se inscribe en la teleología del deseo de la vida realizada; de lo cual se deriva que el valor ético del nivel propiamente político de la institución es la justicia, aunque como se ha mencionado antes, sobre ello no existe consenso.

Específicamente, la justicia caracteriza a toda institución social, pero sobre todo concierne a las instituciones consideradas desde la perspectiva del reparto de la distribución de roles, servicios, ventajas y desventajas, etc. Desde esta óptica de la cooperación, la sociedad es una sociedad política; en tal sentido, puede afirmarse que la justicia articula el querer vivir en común. En esta comunidad, la igualdad se presenta

⁴¹⁰ Vid. Ricoeur, P. "Lo justo entre lo legal y lo bueno" en *Amor y Justicia*. Cit.

⁴¹¹ Reyes Mate R, M. "Ética y política" en Vidiella, G; Gaeta, R, y; Bertomeu, M. J. (coords.) *Universalismo y multiculturalismo*, Buenos Aires, 2000, págs. 51 a 56.

⁴¹² Domingo Moratalla, T. "Fragilidad y vulnerabilidad de lo político: la hermenéutica política de Paul Ricoeur", en *Anthropos*, Anthropos Editorial, Barcelona, número 181, 1998, págs. 72 a 75.

como la realización política del deseo de reconocimiento y se consigue mediante las reglas de justicia, las normas.

El ámbito de la justicia estima, por una parte, su sentido desde una perspectiva teleológica, para luego considerar la perspectiva más enfocada a la regla o los principios de justicia (deontológicos). Sin embargo, no se puede olvidar que la distribución realizada, para ser legítima, necesita que los afectados la consideren aceptable, y esta aceptabilidad depende a su vez de las modalidades y grados de participación en la decisión política⁴¹³.

Es a propósito de la constitución de predicados, que califican a la acción humana en términos de moralidad, como la justicia forma parte integrante del deseo de vivir bien. En otras palabras, el deseo de vivir bien en las instituciones justas se alza al mismo nivel que la moralidad personal y que la promesa de reciprocidad de la amistad.

Para GARCÍA MARZÁ, la democracia radical puede entenderse desde el esfuerzo por mejorar progresivamente los procedimientos para la formación de una voluntad común. Para ello, los recursos jurídicos son necesarios. Pero debe debatirse si acaso son suficientes, para explicar los mecanismos de coordinación y organización presentes en el ámbito de lo directivo, como aquellos que corresponden al cuerpo político. De hecho, no puede olvidarse que “la democracia consiste en un entramado de instituciones, y aquellas que componen el estado de coerción del Derecho requieren de credibilidad y confianza previas”⁴¹⁴. Sin perjuicio habría que formularse las siguientes preguntas: ¿Es posible la democracia radical? ¿En qué ámbitos?

No existen asociaciones u organismos sin prácticas estratégicas y relaciones de poder, ni existen instituciones que no apoyen su legitimidad en el posible acuerdo de los afectados, lo cual provoca que previamente deban ser escuchados. Por consiguiente, cuentan con una especie de fuerza de producción de la propia comunicación, amparada en los recursos morales, y que tiene que ver con la capacidad de entenderse y actuar conjuntamente, por parte de los sujetos, con la capacidad de alcanzar acuerdos.

Desde la perspectiva de la hermenéutica crítica, se intenta dar razón de la diversidad y pluralidad de las diferentes esferas de la sociedad civil. Desde esta visión, con la exigencia moral de una participación igual y efectiva, se consigue que las instituciones de la

⁴¹³ Piconó Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Cit., pág. 96.

⁴¹⁴ García Marzá, D. “Ética y Democracia: Apuntes para un modelo actual de democracia participativa” en *Ética y Filosofía, Homenaje a Adela Cortina Orts*, Tecnos Editorial, Madrid, 2018, pág. 463 y siguientes.

sociedad civil respondan del poder que tienen, de su capacidad para incluir a todos los implicados en la definición y satisfacción de los intereses en juego, de la participación real y efectiva de los diferentes grupos de interés que componen cada tipo de institución.

Una democracia amparada en lo justo es una democracia participativa, por consiguiente, implica una aspiración moral, una exigencia moral que hace asimismo referencia a una forma de organizar la vida en común, la vida personal que se vive en comunidad. Por ello: ¿cómo vislumbrar lo justo en este tipo de democracia?

Lo justo, en primer lugar, se enuncia en un optativo antes de enunciarse en un imperativo. Allí está precisamente la señal de su enraizamiento en la vida. Es precisamente ello lo que fuerza a elevarse desde el punto de vista teleológico al deontológico; de esta forma, lo que exige ser examinado es la manera en que se conduce la vida⁴¹⁵.

El preguntar quién es sujeto de derecho, es en el fondo preguntarse moralmente por quién es sujeto de estima o de respeto. En tal sentido, el concepto de capacidad significa el referente último del respeto moral y del reconocimiento de la persona como sujeto de derecho⁴¹⁶. Por ello, no se trata de constituir al sujeto, sino de comprenderlo. Este ya está en la sociedad, habla, actúa, narra su vida y está en relación con los otros. Todo lo cual conduce a plantearse la pregunta por su existencia, por su identidad, sus capacidades⁴¹⁷. Estas vienen a sumarse a aquellas que consisten en evaluar nuestras acciones en términos de “bueno” y de “obligatorio”. Es decir, cada persona se valora a sí misma como capaz de evaluar su propia acción, de juzgarla imparcialmente; de ahí que la estima de sí, que el respeto de sí, dirigen de esta manera a un sujeto capaz.

Dentro de tal contexto, deben distinguirse dos lados respecto a la capacidad. Por una parte, se encuentra el lado activo (actuante); mientras que, por otra parte, se encuentra el lado pasivo (sufriente) de la denominada obligación moral. Estos dos planos del hacer y

⁴¹⁵ Jurídicamente, debe reflexionarse sobre la capacidad de la persona que se tiene por responsable de sus actos. Lo que se encuentra relacionado con la noción de responsabilidad, que de una u otra manera conduce a la idea de que la acción puede ser imputada al agente tenido por su verdadero autor. Los conceptos de capacidad y de imputabilidad, toman de nuevo relieve al ser considerados desde la perspectiva de un acercamiento teleológico a la idea de justicia. Así, estos conceptos una vez resituados en el trayecto del deseo de una vida buena, se revelan como constitutivos de dos presuposiciones antropológicas complementarias de una ética de lo justo.

⁴¹⁶ Hay autores que han subrayado como uno de los senderos seguidos por Ricoeur a lo largo de su obra el referente a la filosofía del sujeto, y, dentro de ella, este se ha preocupado extensamente del estatuto del sujeto actuante en términos de su libertad e identidad. Por ejemplo: Martínez García, J. L. “Aporías del Derecho” en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XVI, Madrid, 1999, págs. 68 a 69.

⁴¹⁷ Sánchez Hernández, F. “Estima de sí y alteridad: una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Lévinas” en *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, Vol. 55, Nº. 160, 2013, pág. 114.

del padecer, de la persona capaz, llevan a reconsiderar la imputabilidad en términos de “poder y no poder”. Ello lleva a preguntarse por el aspecto decisivo de que el otro, el prójimo dependa de las decisiones del ser personal, de su actuación. La condición humana es tal que las personas dependen unas de otras⁴¹⁸.

Por otra parte, las condiciones que permiten al sujeto de derecho actualizar sus aptitudes precisan de la mediación continua de formas interpersonales de alteridad y de formas institucionales de asociación, para poder convertirse en poderes reales. Estos a su vez corresponden a derechos reales. Para ello, habrá que ir más allá de las relaciones situadas bajo el emblema del diálogo entre el “yo” y el “tú”. En este sentido, faltaría la relación con el tercero, la cual es tan permisiva y primitiva como la relación con el tú.

Lo anterior es de la mayor importancia, si se quiere dar cuenta del paso de la noción de la persona capaz a la del sujeto real de derecho. Así, solamente la relación con terceros permite un tipo de mediación institucional imprescindible para la constitución de un sujeto real de derecho, o, dicho de otra forma, de un ciudadano, con posibilidades de poder participar de manera activa en la toma de decisiones que conciernen a lo político.

Desde el plano ético de la estima de sí, se consigue llegar a la constitución de un sujeto capaz de imputación ético-jurídica⁴¹⁹. Tomada la responsabilidad en este sentido, se hace evidente el carácter intersubjetivo de la misma. Así, en la promesa, se considera que el otro está implicado desde una amplia gama de perspectivas, que, en el ejercicio legítimo de su libertad es llamado a la responsabilidad manteniendo la palabra dada, la promesa estipulada. Es precisamente dentro de esta estructura de confianza, donde se intercala el vínculo social instituido por los contratos, los pactos de todas las clases, los cuales dotan de estructura jurídica al intercambio de las palabras que dan vida al acuerdo de voluntades.

<<El principio de que los pactos deben ser observados constituye una regla de reconocimiento que supera el cara a cara de la promesa de persona a persona. En este sentido, esta regla engloba a cualquiera que viva bajo las mismas leyes, y tratándose del Derecho internacional, a la humanidad entera>>⁴²⁰.

⁴¹⁸ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 179.

⁴¹⁹ Cfr. Techera Díaz, D y Fernández, C. “Una educación ético-emocional: generación de espacios para el reconocimiento recíproco mediante la práctica de comunidad de indagación”, en *IXTLI: Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, Vol. 1, Nº. 2, 2014, págs. 217 a 237.

⁴²⁰ Piconó Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Cit., pág. 99.

Más aún, el ciudadano, producto de esta medicación institucional, no puede anhelar más que el que todos los seres humanos gocen, igual que él, de esta mediación política, que se constituye una condición necesaria y suficiente para la transición de la persona capaz a ciudadano. Detrás de esto se encuentra la discusión, ya antigua, de considerar como elemento humano del Estado a toda la población, sin perjuicio de la distinción entre nacionalidad y ciudadanía.

Desde otra perspectiva, el que la promesa sea un modelo no implica necesariamente que su observancia sea obligatoria, ni su contenido sea una obligación por la cual una persona se vincule a un deber, sino que prometer es, a fin de cuentas, vincularse, constituir una alianza con el otro, en su condición de proyecto, es mirar hacia el futuro compartido que surge de una determinada actuación.

“De ahí que la teoría de los actos del habla no implica en sí misma ninguna ética, esto es, no resuelve el cómo pasar de la obligación, constituida por el acto de prometer, a la obligación estrictamente moral de cumplir las promesas”⁴²¹. Llegado este punto, es importante considerar que la justicia no es primera ni únicamente una virtud intersubjetiva, regidora de relaciones bilaterales, sino de instituciones sociales.

Por su parte, la institución se dedica a promover el bien de todos los que participan en ella, a atribuir a cada uno lo suyo. Y ese cada uno es precisamente el destinatario de un reparto justo. En definitiva, la justicia, considerando este ámbito, es básicamente distributiva y su enfoque se sitúa en el plano deontológico, cuya independencia reclama, aunque sin apelar a la trascendencia; esto, para algunos estudiosos, tales como TEUBNER⁴²². La idea de justicia no es puramente moral, sino que aparte tiene un significado ético, lo justo se sitúa entre lo legal y lo bueno. Además, el sentido de la justicia no se agota en la construcción de los sistemas políticos y jurídicos que suscita.

En este sentido, entre la adopción de una perspectiva exclusivamente deontologista y el recurso a un procedimiento contractualista, existe un vínculo necesario. Y, si el deontologismo y el contractualismo son las dos caras de una misma moneda, entonces, las críticas suscitadas por todo intento de hacer derivar la obligación de ser justos de un

⁴²¹ Piconó Novales, T. *Ibid.*, pág. 99.

⁴²² Cfr. Teubner, G. “Justicia autosubversiva: ¿fórmula de contingencia o de trascendencia del derecho?” en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N° 44, Granada, 2010, págs. 217-248. Lo justo no puede definirse recurriendo al bien, sino que se ha de construir mediante una deliberación que tiene lugar dentro de esas condiciones de imparcialidad absoluta a la que RAWLS denomina posición originaria, en medio de la cual las partes escogen los principios de justicia y suscriben un contrato por el cual se comprometen a su cumplimiento.

presunto contrato primitivo, hipotético y ahistórico, afectarían negativamente a todo el sistema, entendido bajo esta formulación.

La idea de bien no está del todo ausente de una teoría donde lo justo tiene prioridad sobre lo bueno. Cabe justificar esas concepciones del bien, dentro de un formalismo procedimental que defiende y, sobre todo, mantiene, la idea de contrato, sobre la base de la razonabilidad que sostiene. Así, la prioridad de lo justo sobre el bien no sólo se debe a que sus exigencias son moralmente prioritarias, sino también a que los principios de justicia se obtienen mediante un procedimiento que se presume independiente de toda concepción del bien que pueda introducir el disenso entre las personas que han de deliberar sobre dichos principios.

Se hace preciso subrayar que lo que se excluye del ámbito de lo justo no es tanto el bien en general, cuanto el desacuerdo que determinadas concepciones del bien generan entre los individuos. Esto explica que dicha exclusión responda a las mismas razones por las que se excluyen otras fuentes de desigualdad, como las diferentes aptitudes de los sujetos o las posiciones sociales que ocupan⁴²³.

Desde otra perspectiva, se ha señalado cómo el acento en la racionalidad de una teoría de la justicia pretende, entre otras cosas, ofrecer una concepción de la naturaleza razonable del ser humano; así como su descripción de la posición original alienta la sospecha de que lo que se propone es ofrecer una teoría de aplicación universal⁴²⁴.

En consecuencia, los principios de justicia no pueden entenderse como verdaderos, sino más bien como válidos para cada uno, a la luz de lo que constituye nuestra conciencia moral o política. Es así como se destaca la idea de sociedad en cuanto sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres, mediante el ejercicio público de la razón, sociedad o cuerpo político, comunidad de comunidades que mediante lazos racionales guarda en su seno a una reunión de dones.

Se trata entonces, con esto, de una teoría práctica, encaminada a pasar del actual desacuerdo sobre las razones apropiadas para justificar, criticar, reforzar o apropiarse⁴²⁵ las

⁴²³ Vid. López Castellón, E. "Sobre lo bueno y lo justo: Rawls en Ricoeur" en Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Editorial Cuaderno Gris, 1997, pág. 388.

⁴²⁴ Massimo Cuomo, A. "Entre arbitrariedad y razonabilidad: Hacia una teoría crítica del neoconstitucionalismo" en *Eunomia: Revista en Cultura de la Legalidad*, Nº. 3, Madrid, 2012, págs. 44 a 60.

⁴²⁵ Picontó Novales, Teresa. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Cit., pág. 105.

normas e instituciones básicas que posibilitan y precisan la convivencia, a procurar encontrar los puntos en común entre las diversas doctrinas globales razonables. Esto, partiendo de las más profundas bases del entendimiento insertas en la cultura pública, en ese fondo de sobrentendidos que constituye el sentido común.

Puede estimarse que el respeto de sí cae dentro de los bienes primarios. También:

<<que las partes que deliberan en la posición original disponen previamente de un sentido de justicia, y que el anti-utilitarismo puede llevar a rechazar -en nombre del principio de igualdad que forma parte de la justicia- la justificación del principio que legitima el sacrificio de una persona o de un sector de la sociedad en beneficio de la mayoría>>⁴²⁶.

La pregunta que se plantea, entonces, es la de si puede constituirse una teoría estrictamente procedimental de la justicia, sin presuponer que las partes que la formulan y acuerdan poseen un sentido previo de la justicia⁴²⁷.

Hoy en día, la ciudadanía que convive en los diversos Estados constitucionales y de Derecho, es parte de un cuerpo político consciente de los valores que lo sostienen, aunque implique esto un trabajo diario, nunca certero ni tampoco imposible de destruir, ante ello es importante resaltar que:

<<Existe la convicción, en la cultura política pública, de que todos los ciudadanos, son libres e iguales, y ello sobre la base de lo que prescriben los principios de justicia; principios que, a su vez, son una racionalización de las propias convicciones. Sin embargo, es en las situaciones en las que reina ya un cierto consenso moral donde se formula lo que podría llamarse una precomprensión de los principios de justicia, y esto permite enunciarlos antes incluso de que el proceso de formalización sea entablado>>⁴²⁸.

Un Estado democrático, más que eliminar los conflictos, lo que hace es inventar los procedimientos que permitan considerarlos negociables. Por lo tanto, la función de juzgar recupera su verdadera dimensión: acoger los conflictos y zanjarlos, procurando guardar una apariencia de conciliación. Pero considerando que dicha apariencia es antesala del sentimiento de convivir bajo el alero de la seguridad jurídica que desprende la búsqueda de lo justo.

⁴²⁶ Picontó Novales, T. *Ibid.*, pág. 105.

⁴²⁷ Vid. Picontó Novales, T. "La justicia en Paul Ricoeur: Un análisis poliédrico" en VV. AA. *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba* Vol. 4, Dykinson, Madrid, 2008, pags. 763 a 774.

⁴²⁸ Picontó Novales, T. *Ibid.*, pág. 107.

Detrás de ello, existe cierta tragedia, que enfatiza el acto de juzgar y que debe arbitrar, a menudo, entre un bien y un mal, y en algunos casos también entre un gris y otro gris, no ya entre lo blanco y lo negro. Propósito que pone en escena el definir la sabiduría ética como una articulación prudente entre los principios y los juicios, teniendo como horizonte la buena vida para los otros, mediando instituciones justas⁴²⁹.

6.- Reflexiones éticas para una justicia existencial

El reconocimiento del otro comporta una responsabilidad para con él. Por ello, nos encontramos frente al surgimiento de una serie de obligaciones. Algunas de estas tienen relación con la justicia. No se puede admitir sin contradicción que, si tenemos una responsabilidad y unas obligaciones frente a la existencia, no tengamos un deber de justicia frente a ella. La justicia es un deber existencial, como acertadamente ha desarrollado BILBENY⁴³⁰.

Modernamente, se separan justicia y Derecho. La justicia no es siempre el Derecho, ni este es la justicia. Pero un “Derecho sin justicia no tiene sentido, y una justicia sin Derecho no tiene cuerpo ni eficacia”⁴³¹. Aunque estén separados, están muy integrados.

Lo más arraigado en teoría es que el Derecho no se explica sin la justicia, y que esta a su vez no se explica sin la ética, pues ella misma es una idea de ética, si bien más específica pero que apunta a lo esencial como es adecuar el comportamiento a lo bueno. La justicia es política y moral. Es una virtud personal, pero siempre en referencia a otros individuos con los que la justicia manda mantener una relación equitativa, de proporcionalidad⁴³².

Los intentos de vaciar la justicia de todo contenido moral son infructuosos. Esto, debido a que no se puede negar lo evidente. La humanidad se ha preocupado desde siempre por la justicia, y esta preocupación ha sido compartida por distintas culturas. Esta ha permanecido, así, como una forma deseable de regular la conducta humana.

⁴²⁹ Por otro lado, la problemática del mal y la de la fragilidad del bien, permite reflexionar sobre el paso del hombre culpable al hombre capaz. En tal sentido, a pesar del mal y que este no puede tener la última palabra, será preciso dejar abierta la posibilidad de la narración en la que el sujeto pueda reconsiderar la unidad y su preocupación por la vida buena.

⁴³⁰ Bilbeny, N. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Cit., pág. 144.

⁴³¹ Bilbeny, N. *Ibid.*, pág. 145

⁴³² Cfr. Martínez-Sicluna y Sepúlveda, C. “La justicia como virtud” en *Ciencia, pensamiento y cultura*, N° 691, Madrid, 2003, págs. 1059 a 1086.

La idea de justicia es problemática. No está del todo claro en qué terreno se ancla la reflexión sobre este tema, al menos si se navega en los mares de la Filosofía moral, y quizás de la política o la jurídica.

A veces, cada una de estas perspectivas puede estimarse como rival; pero, en el fondo, son gotas de agua de un solo mar, y en ese mar se debe salir a navegar para que en dicha acción se pueda asimilar y vivir lo justo.

Debe también destacarse la justicia en su relación intrínseca con la imparcialidad, por cuanto esta última es una idea moral que hace suya hace mucho tiempo la justicia. La imparcialidad es una idea moral, porque implica principalmente el desapego a los intereses, la ausencia de prejuicios, la neutralidad ante las diferentes concepciones de la vida, el respeto de las formas, la rectitud de los contenidos, la equidad en el trato y una clara predisposición a la razón pública⁴³³.

Hay, por lo tanto, ciertas figuras sociales que encarnan esa excelente idea de imparcialidad: sujetos que saben tomar una distancia crítica ante los conflictos y pueden en tal sentido definir con justicia. Aquí, el concepto ético clave es precisamente la ausencia de parcialidad: el sujeto moral es aquel que adopta un punto de vista superior, ante los diferentes intereses; ahora bien, ello no implica que deba estimarse que la distancia, que pudiera provocar una actitud de imparcialidad, sea propicia para lograr el reconocimiento del otro. Además, la imparcialidad puede estar presente en la justicia a través de las diferentes esferas de ésta: desde la conducta individual o familiar, hasta la del Estado; desde la sociedad y los servicios públicos, hasta el ámbito de las leyes y las instituciones⁴³⁴.

Pero, a pesar del elaborado plan que representa una justicia procedimental, tan preocupada por la imparcialidad, es improbable que dicho plan sea aplicado con éxito. Pues el conflicto es un hecho inherente a la naturaleza y la sociedad humana, y la justicia que funda el procedimiento, si bien lo disminuye notablemente, no lo resuelve del todo.

El conflicto de valores, en particular, tampoco puede ser borrado; al menos, mientras haya valores y personas que los defiendan. Los preceptos de la justicia, a su vez, sostienen que todos los contratantes deben ser igualmente libres; esta igualdad supone que todos deben tener las mismas oportunidades para el ejercicio de su libertad, de modo que las

⁴³³ Cfr. Teimil García, I. “Perspectivas ético-políticas de la justicia. Imparcialidad, diferencia, justicia transnacional” en *Estudios filosóficos*, Vol. 61, Nº 177, Valladolid, 2012, págs. 295 a 311.

⁴³⁴ Bilbeny, N. Cit., pág. 148.

diferencias en este punto no sólo significarían un menoscabo a la igualdad, sino también a la libertad.

La igualdad es una exigencia moral, por cuanto significa que la comprensión que realiza el sujeto de sí mismo se hace efectiva en el resguardo no solo de la propia libertad, sino también de la libertad del otro. En este sentido, la moralidad surge a partir del contrato social, porque mediante este el sujeto adquiriría la verdadera libertad, en la medida que su determinación compromete e involucra al otro, como acertadamente lo desarrolla DÍAZ SALDES⁴³⁵.

La presencia del otro como necesario antecedente al ejercicio de la libertad, exige un compromiso moral. Por ello, esta libertad, que tiene en su horizonte al otro, constituye la moralidad en su carácter más propio. En virtud de esta moralidad, se establece un compromiso que contempla en toda decisión una dimensión universal que, como tal, ya no puede referirse mera y exclusivamente a lo que sea el propio bien.

El establecimiento de un marco de referencia universal, como los principios, tiene como objetivo evitar una identificación de las exigencias esenciales de la persona con una determinada mirada del bien o perfección humana. Esto significaría que aquellas personas que no participan de dicha noción serían víctimas de injusticias. En ese sentido, hay una preeminencia del derecho, o quizás siendo más exactos, de lo que se considera justo respecto del bien.

Por consiguiente, la pluralidad constituye una de las fortalezas de las sociedades actuales, en tanto que brinda y alberga distintas miradas, pues las diferencias son las que enriquecen a la comunidad. Sin embargo, se reconoce una identidad objetiva de la persona, fundada en la razón y expresada en la norma jurídica. Los diferentes puntos de vista que convergen en la sociedad son aceptados e incluso admirados en la esfera personal, pero en la dimensión pública prevalece la unidad y la identidad⁴³⁶.

En la ciencia del Derecho, la justicia puede ser pensada en abstracto y desde la abstracción, por un sujeto abstracto y para un sujeto como éste también. Por lo general, el Derecho procede así, como la ética, en cierta medida; aunque el siglo XX fue bastante pródigo en la búsqueda de un horizonte existencial de facticidad y temporalidad para las

⁴³⁵ Díaz Saldes, Y. “Los sentimientos morales, un elemento articulador de la justicia como imparcialidad” en *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía*, N° 30, Santiago de Chile, 2018, pág. 137.

⁴³⁶ Vid. Lucena Cid. I. “Los principios cosmopolitas y la justicia global” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 44, Madrid, 2011, págs. 185 a 201.

personas. La justicia se refiere en efecto, a la persona, y en cuanto hay más de una persona en consideración.

La filosofía de la existencia lleva implícita una ética, pero ésta no ha sido demasiado desarrollada en ella, igual que la idea de la justicia⁴³⁷. El impulso del existir, se reviste con tendencias y aspiraciones, incluida la moral, y se conoce a través de ellas. Pero, sin duda, también lo anterior también se lleva a cabo con la búsqueda de la justicia. La posibilidad de no ser, de morir, pone en alerta a la persona y es de este modo un motivo de autoafirmación de la existencia. A esto podría añadirse que, en la vida comunitaria de la persona, en la gestación de un nosotros, la justicia tiene o debiera tener un papel de contrafuerte y consuelo, frente a la perpetua alternativa de la aniquilación o decadencia que amenaza al ser. La justicia es o debiera ser un sí a la afirmación de la existencia y un no a su negación.

La acción, como la relación interpersonal y, por supuesto, la situación, también, puede ser considerada, en su apariencia objetiva, como acción vista o eficaz, como gestos y resultados. Y, así, según la relación interior que el sujeto mantenga con su acto, como acción vivida o, mejor dicho, auténtica. Sin dicha autenticidad, deja el lugar a un mundo de determinaciones, donde el acto estará ausente, a un modo de ser donde todo se exterioriza y, por consiguiente, el necesario silencio interior y personal es desplazado de la existencia externa, perdiéndose de esta manera la oportunidad de anidar en la existencia plena.

Una justicia existencial ha de pensar en y desde lo existente, por y para lo existente. El sujeto individual, agente y capaz de razón, con el que en ocasiones se identifica al sujeto de derecho, es sólo un vector de este sujeto de la existencia. El hecho es que tampoco la ética puede situarse fuera del mundo, ni limitarse a la teoría. Y menos para la justicia, que aguarda con urgencia la decisión íntima de la persona, que anhela su concreción. El sujeto que así lo ve, y también el que no lo ve, ocupan un lugar y disponen de un tiempo en la existencia. No pueden hacer que no sea así. La justicia es un trato inevitable con la existencia. La justicia es un deber. Se debe ser justo, y se debe hacer justicia. Debe haber

⁴³⁷ Vid. Vidal i Auladell, F. “La apertura al otro en la ética de Sartre: Crítica a la metafísica, antropología existencialista y ética de la responsabilidad” en *Revista telemática de filosofía del derecho* (RTFD), N°. 5, Madrid, 2001-2002.

una sociedad y una vida pública justas. Deben existir leyes e instituciones justas. Debe haber justicia y no injusticia⁴³⁸.

Una injusticia es un fracaso. Pero dicho problema se vive en una existencia, sostenida por una trascendencia real, y que lo envuelve, superándolo. El fracaso lleva por consiguiente un margen positivo, no se reduce al hecho objetivo de un límite o de una detención; es, sobre todo, una experiencia que conjuga dolor y recepción. Así, esta acción de hacer justicia, si bien muere perpetuamente, vuelve a nacer cada vez que tal anhelo reviste el alma personal del insatisfecho.

Para existir, debe haber justicia, porque la injusticia añade muerte a la muerte y sufrimiento al sufrimiento. Debe haberla, porque, mediante la justicia, se puede evitar el aumento innecesario del mal, y buscar en la medida de lo posible el aumento necesario del bien. Esto, porque el ser humano tiene el impulso de existir y el derecho a la existencia. Y, para vivir todos, han de poder darse ese impulso y cumplirse ese derecho. En definitiva, hay un deber de la justicia, porque hay un derecho a la personal existencia. Qué menos, para quien ha de morir, para quien su vida es corta y vive en un constante peligro de perderla. El nosotros existe; pero puede, injustamente, dejar de existir.

La justicia tiene unos principios. Sin embargo, los principios no son el motivo de la justicia. Debe haber justicia por motivos existenciales, aquellos que se ven como equivalentes a causas, igualmente existenciales; por lo que resulta ser una invitación a movilizarse a favor de la justicia y en contra de la injusticia. Así, se busca la justicia, sobre todo por una causa natural: la existencia de la necesidad de un impulso de continuidad. La injusticia es un obstáculo que el propio dinamismo de la vida exige quitarse de en medio. Esta es la causa natural que habita en el fondo de la presente idea y acción por la justicia, para reparar el efecto de las injusticias.

También, la persona se inclina por la justicia a consecuencia de una causa moral, a veces con igual o mayor fuerza que la causa anterior. Ahora, no se trata tan sólo de corregir, sino, ante todo, de denunciar y de prohibir que se haga el mal. No es ya la vida, sino la consciencia de ella y para ella, la que responde y se resuelve de manera incondicional contra la justicia. Esta causa moral refleja algo que no estaba comprendido en la causa natural; la condena de la injusticia y la defensa de la justicia.

⁴³⁸ Melero de la Torre, M. C. "Libertad, deber de justicia e identificación del Derecho" en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, N° 31, Alicante, 2008, págs. 509 a 532.

El Derecho recoge este móvil moral de la justicia en cuanto le ve como la persecución y la sanción del delito. Se asume, pues, que la justicia es una opción por la existencia y el derecho a la felicidad en la misma, cuya posibilidad la injusticia trata de impedir⁴³⁹.

Aún con todo, aunque los principios y el conocimiento abstracto, en general, no son el fundamento de la moral, también es cierto que una conducta moral necesita principios firmemente adoptados. Esto, pues, sin principios, las personas quedarían a merced de los móviles antimorales, cuando éstos son suscitados.

Sin embargo, desde este entendimiento de la justicia en clave existencial, se ha también sugerido la necesidad de una justicia compasiva, como bien lo reflexiona BILBENY⁴⁴⁰. Pero, para este paso, es importante considerar que, en las acciones personales de quien es considerado como justo, la compasión podría actuar no de manera directa, sino indirectamente, por medio de principios, como una potencia. Sin embargo, esta queda siempre dispuesta a aparecer en acto, por que si la compasión se inicia en la emoción de acogida de quien sufre, requiere tender la mano y ser praxis en un comportamiento que de sentido porque lo comparte. Ello, pues, cuando, en determinados casos, la máxima de la justicia elegida vacila, ningún motivo es más efectivo para animar las resoluciones justas que el que se deriva de una de sus posibles fuentes, tal como puede ser la compasión. El hecho de que mueva a la persona el ver sufrir al otro, implica justamente la acción el moverse en pos de alguien, en busca del próximo, para acogerlo en cuanto prójimo. Toda acción injusta, que acarrea dolor pero puede dar pie al justo compasivo.

No es necesario que la compasión exista en cada caso individual, sino a partir del conocimiento obtenido por el sufrimiento que toda acción injusta acarrea a los demás. De tal conocimiento, puede originarse la acción compasiva. En ocasiones, quien ha cometido una injusticia, que implica el dolor impartido a otro, quizás vea que nada le devolverá tan fácilmente al camino de la justicia como la representación del sufrimiento del que lo ha sufrido. En ciertos casos, puede convertirse en el antídoto de la ira y la violencia. También la justicia, en tanto que virtud auténtica, puede tener su origen en la compasión, pues la injusticia consiste siempre en una ofensa al otro.

De ahí que el concepto de lo injusto sea positivo y previo al de lo justo, que es su negativo y sólo indica las acciones que se pueden realizar sin ofender a otros, es decir, sin cometer

⁴³⁹ Vid. Díaz, C. “Justicia, perdón, esperanza, felicidad...” en *Acontecimiento: órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, N° 64, Madrid, 2002, págs. 45 a 47.

⁴⁴⁰ Vid. Bilbeny, N. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Cit.

injusticia. La negatividad de la justicia se manifiesta en la misma definición: “Dar a cada uno lo suyo”, que, en realidad significa: “No quitar a ninguno lo suyo”. En consecuencia, toda injusticia es un ataque positivo, mientras que las únicas acciones cuya omisión son una injusticia se llaman deberes, en palabras de COLMENAREJO FERNÁNDEZ⁴⁴¹.

Una justicia existencial siempre hará referencia a una filosofía de la persona implícita en su vida, una vida finita, pero que se encuentra en cierta medida absorbida en la eternidad precedente. Esta contingencia tiene su raíz en una realidad de carácter original, en un acto gratuito que le confiere su existencia, en un don original.

7.- ¿La realidad compasiva permite descubrir la justicia existencial?

Por medio de la virtud de la justicia, la persona reconoce sus propios límites y renuncia a ampliarlos a costa de los demás. El hombre justo es el que no hace padecer a su prójimo para acrecentar su propio bienestar, reconoce su propio egoísmo, pero también el propio ser de los demás.

La acción de la justicia es detener la posibilidad de achacar mi yugo a otro, y cargar con las propias cruces, sentido que se concreta en respetar los derechos de los demás y no violentar su ser.

El justo, mediante su modo de obrar, muestra que reconoce en su propia esencia, la voluntad de vivir de una manera que implique al reconocimiento del otro como sí mismo. De este modo, en la medida que equipara la esencia externa con la propia, no daña a los demás. Ello se debe a su logro supera el principio de individuación⁴⁴².

Por ello, una persona justa nunca hará padecer a sus semejantes con el fin de aumentar su propio bienestar; mientras que, para el injusto, el principio de individuación constituye un muro de separación absoluta. Así, el sentimiento espontáneo de la justicia viene de que la inteligencia traspasa hasta cierto punto el principio de individuación, mientras que el hombre injusto permanece sumergido en él.

⁴⁴¹ Colmenarejo Fernández, R. “La idea de justicia de Amartya Sen, un tratado sobre la injusticia como desigualdad” en *Revista de fomento social*, Nº 269-270, Córdoba, 2013, págs. 43 a 58.

⁴⁴² Cfr. López Corredoira, M. “La negación del principio de individuación en la naturaleza, y la separabilidad y el concepto de sujeto como artificios humanos” en *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 41, Universidad de Sevilla, 2009, págs. 482 a 497

En un grado más, ese ver más allá del principio de individuación que suprime la diferencia entre la propia persona y la ajena, puede no limitarse a conocer la injusticia hacia los demás, sino que también puede alcanzar un grado mayor. Entonces, la diferencia entre la propia persona y la ajena, desaparece, y se manifiesta en los fenómenos de la benevolencia⁴⁴³.

Una vez situado al lado de las víctimas, salvada la distancia que hace ver al otro como un extraño y no alguien próximo, la compasión llama a la responsabilidad y exige el compromiso. Hace sentirse preocupado ante el desamparo del otro, ante una experiencia sin sentido que pide una respuesta; de ahí que pueda convertirse en el origen de los sentimientos humanitarios y altruistas citados, y en el impulso de la acción moral y el compromiso⁴⁴⁴.

Sin duda, la compasión es también objeto de la manipulación y, en su nombre, como en nombre de tantas palabras, se pueden cometer abusos y engaños. Pero, aún con todo, la compasión es un sentimiento que implica respeto y reconocimiento de la dignidad en el que sufre, dignidad de la que el sufrimiento extremo parece despojar. La compasión promueve el acercamiento más que el enfrentamiento, la conciencia del “nosotros” más que la exclusión, la cooperación más que la competencia y la división.

El amor no es lazo interesado y, por tanto, egoísta, sino más bien un puro deleite del sentirse juntos, de sentirse hermanos⁴⁴⁵. Cuando este amor crece, cuando es intenso por dentro, entonces se expande y se extiende a todo. Y, cuanto más se compadece, cuanto más se siente la fragilidad de todo lo existente, entonces, más se ama y más se cuida de que siga siendo lo que existe y vive. Y, así, se trata de evitar el añadir dolor gratuito por el mundo. VILLAR agrega que UNAMUNO, de un modo poético, sostenía que, cuando escucha que alguien grita de dolor, el fondo de la conciencia personal despierta. Y, entonces, si la imaginación está viva, sólo entonces se es capaz de sentir hasta la rama que arrancan de un árbol⁴⁴⁶.

⁴⁴³ Pinedo Cantillo, I. “De la benevolencia a la ciudadanía compasiva: La recuperación de conceptos claves para el cultivo de la democracia” en *Límite: revista de filosofía y psicología*, Vol. 13, Nº. 41, Copiapó, 2018, págs. 40 y 41.

⁴⁴⁴ García – Baró López, M y Villar Ezcurra, A. (coords). *Pensar la compasión*. Cit., pág. 67.

⁴⁴⁵ De Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa–Calpe, Madrid, 2007.

⁴⁴⁶ García – Baró López, M y Villar Ezcurra, A. (coords). *Pensar la compasión*. Cit., pág. 68.

Se sostiene, por parte de tal autora y en este sentido coincidiendo con BILBENY⁴⁴⁷, que estos son los principios de una ética que se rige por el cuidado de la vida natural y humana. Implica necesariamente una voluntad de vivir, un encuentro de caridad hacia la propia vida y a todo lo que vive, y el descubrimiento de su carácter finito y pasajero. Esto hace nacer el llamado amor universal, fruto de una experiencia de compasión, que lleva a humanizar todo lo viviente, e incluso lo existente.

Hay que contrarrestar una práctica habitual en la historia del pensamiento que, al desarrollar un sistema de dualidades, privilegia constantemente un término en detrimento del otro. Sentimiento, sensibilidad y razón no tienen siempre que enfrentarse: el discernimiento racional puede acompañar a la compasión para advertir, en un primer momento, sus ambivalencias. Por ello, se recomienda insistentemente el procurar reflexionar con cautela y prudencia ante ese sentimiento, pues realmente aquí se manifiesta que el lenguaje resulta burdo para expresar con una sola palabra algo tan complicado. El mapa del alma humana es un laberinto de intenciones de múltiples interpretaciones⁴⁴⁸.

Racionalmente, se puede procurar entender cuando alguien sufre y reflexionar sobre la necesidad de acompañarle. La misma compasión quizá, en ocasiones, sólo lleve a reflexionar que se debe “estar con el otro”, acogiendo su dolor y también la frustración que implica una impotencia real, una injusticia concreta. Esto, pues hay desgracias que no se pueden combatir, por mucho que se quiera, sino tan sólo acompañar. Además, señala VILLAR⁴⁴⁹, ni siquiera se puede pretender igualar el sufrimiento del otro, pues “la experiencia del dolor es una experiencia subjetiva, inigualable, incommensurable, y, por ello, no del todo inimaginable”. Precisamente, el respeto al sufrimiento de las víctimas obliga a reconocer su protagonismo y su experiencia como intransferible.

La experiencia del dolor es individual y, como toda vivencia de interioridad⁴⁵⁰, comporta un conocimiento que impide realmente saber qué le sucede a quien sufre. Se trata de sufrir

⁴⁴⁷ Vid. Bilbeny, N. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Cit., págs. 93 y siguientes.

⁴⁴⁸ García – Baró López, M y Villar Ezcurra, Alicia (coords). *Pensar la compasión*. Cit., pág. 69.

⁴⁴⁹ García – Baró López, M y Villar Ezcurra, Alicia (coords). *Ibíd.*, pág. 69.

⁴⁵⁰ Arteta, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, cit. El autor señala que el más exigible deber de compasión brota, precisamente, de la conciencia de lo irremediable de ciertos males que comparamos, es decir, de su inutilidad misma como compasión.

con, de estar con o junto al otro que sufre, de lamentar que el otro sufra, pero tras esto también se requiere de una labor hermenéutica cuyo texto es la persona del sufriente.

La compasión, acompañada de discernimiento racional, nos alerta sobre las palabras o las acciones que puedan estar de más en el que necesita consuelo.⁴⁵¹ La opción de descubrir, de un modo inmediato la alteridad y la intersubjetividad, implica ponerse en el lugar o perspectiva del otro, actitud esencial en el campo de las relaciones humanas. De ahí que, al dejar de percibirse como un centro, provoque la posibilidad del nacimiento de una buena emoción empática, que contrarresta el egoísmo y rompe el ensimismamiento que aísla de los demás. Permite descubrir que, si el bien común es cosa de todos, la desgracia radical también lo es⁴⁵².

La defensa del valor positivo de la compasión, como descubrimiento del otro y de la común fragilidad, convergen con otros temas claves del tiempo actual, como la responsabilidad ante los llamados derechos de tercera generación. En definitiva, la compasión se vincula con una filosofía de la alteridad⁴⁵³. Evita que se entumezca la sensibilidad y que la indiferencia se convierta en plácida distención. Tiñe la acción solidaria en carne y hueso, y pone un rostro humano a la desgracia. Se hace cargo de una realidad dolorosa e impulsa a la justicia.

El ser conmovidos provoca que los demás no parezcan distantes, sino que se contemplen como sujetos de solidaridad, incluso aquellos que pueden considerarse presuntamente como enemigos.

Sin embargo, también resulta importante distinguir una cierta compasión, que adolece de una calidad sensible que puede confundirse con la denominada impaciencia del corazón, y que tiene por objeto liberarse cuanto antes de la penosa emoción que embarga el contemplar el sufrimiento del prójimo. Esto, frente a otra compasión, sobre la que aquí se reflexiona, que va acompañada del discernimiento, que sabe lo que quiere y contribuye a la creación del sentido, que se vincula con una solidaridad que, desarrollando la capacidad imaginativa, ve a los extraños, a los más lejanos, como compañeros del sufrimiento⁴⁵⁴.

⁴⁵² Ortega Ruiz, P. “La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad”, *Revista española de pedagogía*, Vol. 74, Nº 264, 2016, págs. 243 a 264.

⁴⁵³ Vid. Gabilondo, A. *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

⁴⁵⁴ Díaz del Rey, M; Esteve Martín, A; Peris Cancio, J. A.; Sanchis Matoses, P (Eds. lits.) *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir", 2016.

Como emoción, no da solución mágica y simple a los problemas, pero amplía la visión de la realidad e impulsa y arraiga las decisiones morales y el compromiso con la justicia. No tiene porque suponer una renuncia al discernimiento y el análisis racional, con quien se puede y se debe articular o vertebrar, pues el hombre, como decía ARISTÓTELES, es deseo inteligente, es decir, inteligencia emocional⁴⁵⁵.

En relación a esto, es importante manifestar que, si hay algo en las personas que explica la existencia de una ética basada en la obligación de no hacerse daño y respetarse mutuamente, es ese sentimiento que vincula a la persona con los semejantes, que lleva a compadecerse de los que sufren, así como a alegrarse de su buena suerte. Esto, hasta el punto de que la falta de aprecio hacia la Humanidad, aprecio que requiere de la caridad que gesta el actuar en busca del otro, y la falta de compasión, son la misma cosa.

La compasión debe ser entendida en un marco de contingencia, es decir, hunde sus raíces dentro de una filosofía de la finitud, una filosofía de la vulnerabilidad existencial⁴⁵⁶. Por ello, es este sentimiento de vulnerabilidad el que provoca que la compasión requiera de la justicia y, en concreto, de una justicia meritocrática, tal como lo afirma CAMPS⁴⁵⁷.

Todo lo que es susceptible de producir compasión es, a su vez, expresión de la debilidad humana: la muerte, la vejez, la enfermedad, la ausencia, la invalidez. Tiene razón CAMPS cuando sostiene, entonces, que es esa relación con los aspectos más vulnerables de la existencia lo que convierte al objeto de la compasión en algo injusto, en algo que no debe haber ocurrido, porque no ha sido merecido.

De la semejanza, entre los seres de la misma especie, nace casi espontáneamente un sentimiento común. Por eso, por el hecho de imaginar que se experimenta algún afecto semejante al cual puede vivir cada ser personal, ello afecta como si se tratara del propio cuerpo. Esto debe interpretarse en el sentido de que se tiende a imitar los afectos de los demás, e incluso a contagiarse de los mismos. Cuando algo no va bien, cuando alguien no está bien, entonces surge la posibilidad de querer dar solución a esa situación anómala, dolorosa, y esa solución pasa por darle una respuesta justa, una respuesta que puede ser

⁴⁵⁵ García-Baró López, M y Villar Ezcurra, Alicia (coords). *Pensar la compasión*, Cit., pág. 70.

⁴⁵⁶ Todo sufrimiento que acorrala y provoca la humillación del tú, sin duda que permite la apreciación de la miseria. Pero esta nos invita a recordar de manera permanente que respiramos y nos alimentamos de vulnerabilidad, de indefensión, en nuestra cotidianeidad radica la necesidad que tenemos de los de los demás, de cómo nos marca el hecho de que sean imprescindibles en nuestro día a día.

⁴⁵⁷ Cfr. Camps, V. *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011.

compasiva, si así lo requiere la situación concreta, que intentará el que vuelva a vivir ese existir ajeno a la miseria que le acontece.

En muchas ocasiones, el imitar los afectos de otro implica vivir cierta tristeza, que, en tal caso, constituye la “conmiseración”, realidad sentimental que implica vivir la tristeza del otro tú. De ahí nace el deseo de hacer el bien, hacer lo justo, actuar con benevolencia.

En consecuencia, las personas, sus intereses, sus pasiones, sus penas y sus placeres apelarán vivamente al espíritu de auxilio, que forma parte de la personalidad, y este causará que se sienta cierta aflicción mientras no se pueda eliminar la miseria existencial de aquel que llama⁴⁵⁸.

Precisamente, en esa condición natural de la compasión, como sentimiento espontáneo, intrínseco y no aprendido, yace la debilidad y la insuficiencia del mismo. Es la naturalidad de la compasión la que explica la necesidad de la justicia; en efecto, la compasión y todas las virtudes de la benevolencia son muy útiles socialmente, pero lo son más en teoría que en la práctica, lo son en una teoría que no tiene en cuenta el mundo en el que realmente se vive, un mundo dominado por la escasez y por la desigual distribución de los recursos.

Ante esta escasez, lo justo surgido de la vivencia compasiva requiere de la justicia. Si la naturaleza hubiera provisto a la humanidad con todo lo que necesitaba y se lo hubiera dado en abundancia, la justicia no haría falta, bastaría la compasión, a juicio de CAMPS, que es natural y espontánea, la justicia es una virtud impuesta y de características eminentemente social⁴⁵⁹.

La relación se ha invertido. Los sentimientos que servían para mover el comportamiento, porque la razón es impotente para ello, habrán de acabar siendo movidos ellos mismos por la justicia, una justicia que necesita al Estado y a unas instituciones que obliguen a los ciudadanos a comportarse como tales y a pensar en los seres que más sufren.

Pero la complementariedad entre compasión y justicia no ha sido tan alabada, en todos los sectores, debido a que se hace difícil concebir la compasión sin quedar encallado en

⁴⁵⁸ Ninguna cualidad está más relacionada con la buena voluntad general y la aprobación de la humanidad que la beneficencia, la amistad y la gratitud, afección natural y el espíritu público, o todo lo que conlleve una tierna simpatía con los otros, y una preocupación generosa por los otros.

⁴⁵⁹ La compasión existe como tendencia natural, pero está mal repartida, se dirige sólo a los más allegados y cercanos, en perjuicio de los que están lejos o son tan desiguales que están más allá de toda conmiseración, no es legítimo confiar sólo en una emoción tan parcial. Hace falta justicia para que la sociedad no discurra del todo ajena a la moral. En tal sentido Camps hace mención del pensamiento de Hume respecto a este significa y trascendencia de la compasión.

las insuficiencias que encierra, como un valor blando y poco fiable, si de lo que se trata es de amparar y atender a quien realmente lo necesita⁴⁶⁰.

En primer lugar, el Estado de bienestar ha venido a sustituir la caridad, la piedad o la compasión, por un reconocimiento de los derechos fundamentales, sentando el principio de que la protección al más desfavorecido es una cuestión de derecho y no de compasión⁴⁶¹.

Lo que ocurre al contraponer compasión y justicia es que la primera puede volverse superflua. Se la puede ver como una traición que elude enfrentarse a las grandes injusticias y que, en cambio, recompensa al ser compasivo, pero que no pasa de ser eso, un buen sentimiento que poco puede hacer para transformar y corregir las desigualdades, más bien las enmascara evitando que muestren su realidad tal cual es.

Pero esto lleva a pensar que la complementariedad entre compasión y justicia no ha perdido sentido, por dos razones. La primera de ellas es que, por mucho que se avance en la corrección de las injusticias, la justicia siempre será imperfecta y deberá ser compensada con actitudes compasivas o solidarias⁴⁶².

La segunda razón es que la justicia por sí sola, y sobre todo las leyes que se confunden como si fueran las únicas normas jurídicas que informan el Derecho, resultan de carácter insuficiente, para compensar toda la miseria, la soledad, la tristeza que derivan de las desigualdades y las discriminaciones.

Por ambas razones, la compasión tiene un espacio y una función que cumplir en primer término: la de llamar la atención sobre las injusticias que ni siquiera son percibidas como tales.

La caridad, la fraternidad, la solidaridad, son los nombres algo más institucionalizados, a través de los que la compasión se sigue manifestando, para que se dirija la mirada hacia las muchas fisuras de la justicia. Gracias a la voluntad de hacer el bien, de personas bien intencionadas, reciben atención muchas de las personas más desfavorecidas. Por otro lado, la justicia es fría y la compasión es cálida. Y las relaciones interpersonales no se

⁴⁶⁰ López de la Osa, J. R. “La justicia y la compasión. Dos actitudes complementarias de la ética” en *Anales Valentinus*, Nueva Serie, Nº. 5, Valencia, 2016, págs. 109 a 126.

⁴⁶¹ Cfr. Mata Romeu, A y Pallarés Gómez, J. “Del bienestar a la caridad: ¿un viaje sin retorno?”, en *Aposta: Revista de ciencias sociales*, Nº. 62, Barcelona, 2014, pág. 23.

⁴⁶² Suárez González, J. R. “Compasión y solidaridad desde la educación” en *Zona próxima: revista del Instituto de Estudios Superiores en Educación*, Universidad del Norte de Colombia, Nº. 9, 2008, págs. 96 a 107.

satisfacen con la frigididad de unas medidas justas; también, reclaman la cercanía de la persona compasiva.

En tercer lugar, quizás es importante mencionar que la compasión y la justicia no son dos valores antagónicos. El predominio absoluto de la justicia contractual veta, por principio, cualquier gesto de compasión como gratuito y, en definitiva, superfluo o incluso contraproducente. Y, puesto que la compasión, bajo un prisma contractual, no puede exigirse, quizás tampoco deba solicitarse; pero ello no es obstáculo a que pueda ir más allá y ser al mismo tiempo el atizador de la justicia. Debe recuperarse pues el sentido de la compasión, como signo de humanidad, por el que alguien se acerca y se conmueve con el semejante que sufre.

La justicia, en muchas ocasiones, a nivel social, es administrada por las instituciones políticas, no por las personas, impotentes ante las injusticias. Pero ni las instituciones consiguen aportar todo aquello que el ser doliente necesita para sentirse amparado y protegido, no consiguen hacerlo ni aún en los casos en los que la justicia es más satisfactoria, ni, por otra parte, las instituciones políticas avanzarán en la justicia si se da el caso de que las personas carecen en absoluto de sentimientos compasivos. Así pues, la compasión precede a la justicia instando a los poderes públicos a que se fijen en los más desfavorecidos y, a su vez, la complementa al aproximarse a la persona de un modo menos impersonal, más cercano, más amoroso y más cálido.

Se hace manifiesta, entonces, la necesaria complementariedad entre justicia y compasión, que hacen que ambas virtudes se alimenten la una a la otra. Ambas son necesarias, porque sus funciones son distintas. Seguramente, ningún otro sentimiento muestra mejor la complementariedad y la mutua necesidad entre las políticas públicas y las actitudes personales que las acompañan y la exigen.

Piedad o compasión, emociones propias de la finitud humana, manifiestan que el sufrimiento ajeno repugna a quien lo contempla. Es la intuición que adopta lo que LEVINAS denominaba como “la responsabilidad ante el otro”⁴⁶³. La compasión responde a la vulnerabilidad de los más débiles, despojados y oprimidos.

Respecto a lo anterior MÉLICH, afirma que no hay que recurrir a “mecanismos metafísicos” para fundar una ética basada a la vez en la compasión. Inclusive, puede

⁴⁶³ Cfr. Pérez Quintana, A. “Ética de la responsabilidad sin ontología: E. Lévinas” en *Laguna: Revista de Filosofía*, san Cristobal de la laguna, Nº 12, 2003, págs. 139 a 158.

especificarse aún más este punto y señalar una cierta ética de la justicia propiamente tal, fundada en la compasión. La metafísica sobra, según este autor, porque la perspectiva es que la persona siempre es un ser carente de algo, que su ámbito propio es el de la contingencia, el del sufrimiento, de la finitud, y, en definitiva, de la tensión entre el momento presente y el devenir de la eternidad. Por todo ello, la única ética posible, para este autor, es una ética fundada en la compasión⁴⁶⁴.

Ante ello, cabe la pregunta: ¿cuál es el papel político que puede tener la ética amparada en la compasión? Primeramente, debe responderse que, es preciso añadir que, compadecer al otro no es tan sólo verlo como víctima de alguna desgracia inmerecida, de alguna injusticia acaecida y sí como un agente capaz de actuar para superar sus males.

Si la dignidad de la persona está vinculada a su capacidad de elegir y actuar, pero sobre todo a su posibilidad de autodeterminación responsable, la compasión no puede vincularse a no hacer nada, a la inevitable pasividad del que es digno de compasión⁴⁶⁵. Secundariamente, se debe pasar a la praxis, y para ello es necesario acompañar a quien se encuentra en la situación desfavorable, para que su existencia deje de estar implicada en dicha situación. Para ello, será importante el papel que juegue la cooperación, el acompañar y dar medios para dejar de estar en la situación del sufrimiento, lo que puede trasladarse al propio acontecer y procurar así construir relaciones de naturaleza política que pueden acaecer entre diversas sociedades.

Para entender lo anterior, se puede destacar la reflexión personalista y dialógica de BUBER. Ello, debido a que la comprensión del esquema de su pensamiento sólo es posible desde la palabra Yo-Tú. Compadecer es “sentir-con”, esto es, sentir lo mismo que el otro siente, y, sólo aceptando al otro como otro yo, se tiene la posibilidad de sentir lo que él siente. Por ello, la compasión, no puede darse en un esquema sujeto-objeto, sino tan sólo puede surgir del acontecer entre sujeto-sujeto, es dar palabra al sentir de ese otro, a su reclamo y a tal palabra hacerla propia⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Mélich, J. C. *Ética de la compasión*. Cit., Las emociones de las personas son motivacionales y cualquier concepción política debiera procurar tomar en consideración las diversas motivaciones de los ciudadanos. Pero, si se intenta también alcanzar y emplear aquellas de naturaleza emocional, es posible que también la distancia que separa el llamado a la construcción del bien común y la manipulación sea más corta, de hecho, el siglo XX está colmado de ejemplos que versan sobre esta infame manipulación.

⁴⁶⁵ Vid. García-Baró López, M. “Una reflexión sobre la compasión a partir de la filosofía de Martin Buber” en García-Baró López, M. y Villar Ezcurra, A (coords.), *Pensar la compasión*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008, págs. 211 a 218.

⁴⁶⁶ Buber, M. *Yo y Tú*. Herder Editorial, Barcelona, 2017.

Cuando se compadece a alguien, el sentimiento no es el mismo que el que embarga a la persona compadecida, sino bien distinto. Observando las penas del otro se goza de una mejor situación.

La compasión verdadera, la que es compasión a secas, y no compasión de, necesita de un olvido pasajero de aquel yo, de la memoria, de aquello que hace diferentes a los unos de los otros⁴⁶⁷.

La verdadera compasión sólo es posible, en la palabra básica Yo– Tú, en el modo de la relación. Necesita por ello cumplir una serie de requisitos, deber darse una dimensión temporal de puro presente, no puede ser buscada porque requiere la pasividad del sujeto, pero a su vez requiere de la acción del ir en pos de ese otro, en cuanto Tú, que requiere del otro alguien, en cuanto Yo.

Por ello, la compasión y la justicia están muy implicadas, porque ambas requieren de la alteridad, requieren de otras personas ante las cuales acudir; además, no son independientes tales personas, sino que están muy vinculadas. Es más lo que se hace y ejecuta, se vive por parte del ser personal, en cuanto existente dado y construido en mismidad y alteridad, conforma una experiencia que se encuentra vinculada con la existencia del otro. En tal sentido que este comportamiento, cuando favorece a los implicados, los une más en pos de comunión, les regala el esquema de lo justo como don en el existir cotidiano del instante acaecido en quienes viven una ética compasiva razonable⁴⁶⁸.

8.- La conectividad de la justicia compasiva: el vínculo del ser existente

BILBENY denomina injusto a aquello que entraña un modo u otro de crueldad⁴⁶⁹, debido a que aquello que más parece repugnar al ser humano es precisamente el ser inhumano, la crueldad. La crueldad repele, porque es horrible e insoportable. Corrompe el alma.

⁴⁶⁷ Normalmente, se asocia la compasión con la desgracia y la simpatía con la felicidad, pero, dado que ambas palabras significan etimológicamente lo mismo, se puede pensar en la compasión desde un punto de vista que implora y la segunda se entiende desde la alegría. Pues la tristeza, el dolor, aislan al ser humano, lo suelen encerrar en su propia subjetividad, mientras que la alegría, lo desborda, lo hace salir de sus márgenes.

⁴⁶⁸ Cfr. Urabayen Pérez, J. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, EUNSA, Pamplona, 2001.

⁴⁶⁹ Bilbeny, R. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Cit., pág. 50.

Repele, desfigurando el rostro. Se sabe que el artífice de dicha crueldad es otro ser humano, como lo es cada uno. Por ello, se relacionan y vinculan tanto la injusticia como la crueldad.

La aversión a la crueldad constituye, para el citado autor, como una primera fuente existencial de la justicia. Antes que el interés por la justicia surja, así como sus principios, se debe profundizar en sus fuentes, su naturaleza y sus motivaciones profundas⁴⁷⁰. Se constata entonces que la inhumanidad de la injusticia es lo primero que repugna, mientras que la humanidad de la justicia es, a contrario sensu, lo que atrae. La aversión a la crueldad supone que las personas tienen sentimientos innatos de afecto hacia los demás y hacia el resto de los seres; tales sentimientos se denominan sentimientos de simpatía.

La simpatía entre los seres, literalmente el “sentir juntos”, es el umbral mismo de la justicia. Si se puede sentir de manera conjunta, de manera comunitaria, se tiene fuerza como para defender aquello que se considera justo. En cambio, si lo comunitario en el sentir es el dolor, entonces existe la motivación para el rechazo. La compasión, por ello, es la simpatía en el dolor, y el padecer con el otro constituye el sentimiento de fondo del que emerge, como reacción natural, la aversión hacia la crueldad, el rechazo a la injusticia⁴⁷¹.

La simpatía no es exactamente la empatía, porque la segunda puede considerarse como una capacidad cognitiva, la de atribuir al otro un estado mental como el personal. Se puede, en tal sentido, penetrar en lo que debe estar pensando y sintiendo el otro, por ejemplo, al ganar un premio o perder una apuesta, pero no necesariamente sentir una simpatía hacia él. Aunque también podría suceder lo contrario, o sea simpatizar con alguien sin proyectar en absoluto la experiencia personal en su mundo interior, ajenos al personal⁴⁷².

De hecho, BORREL CARRIÓ menciona que la empatía consiste en comprender la situación de otra persona, y conlleva diferentes grados de sintonía emocional. Cuando la proximidad por parentesco o amistad es importante, no se puede evitar sentirse contagiado por las emociones de otros, dominando esta resonancia afectiva. En este caso, la simpatía supera a la empatía. La empatía contribuye al compromiso de la acción, debido

⁴⁷⁰ Bilbeny, N. *Ibíd.*, pág. 50.

⁴⁷¹ Bilbeny, N. *Ibíd.*, pág. 51.

⁴⁷² Borrell Carrió, F. “Simpatía-empatía-compasión” en *Folia Humanistica*, N°. 10, Barcelona, 2018, pág. 1.

a que, de manera diversa a la simpatía, permite pasar a una acción reflexiva y planificada. En esto consiste la conducta compasiva, consolar o solventar el problema que aqueja una persona.

Pero la simpatía no es la benevolencia ni tampoco es el amor. La benevolencia es la inclinación a hacer el bien al otro. El amor es querer su bien, inclusive a costa del propio bien personal; realmente es saber y convencerse que existe una compensación por ello⁴⁷³.

La compasión, por otra parte, resulta ser aversión a la crueldad y esto se basa en la capacidad de compadecerse de la víctima, es decir, la aversión a la crueldad retroalimenta el sentimiento de compasión hacia el sufriente⁴⁷⁴. La compasión, como la simpatía en general, es un afecto; pero, acuciado por ver sufrir al otro, es un fenómeno abierto a la comprensión del otro, no es pura sentimentalidad. La naturaleza dispone a las personas a ser compasivas con el mal que sufren otros. Pero la virtud de la compasión no es una pura virtud, que dependa de una idea del bien⁴⁷⁵. La compasión, para BILBENY, es un sentimiento social, aunque también se nutre de la cultura.

Ahora bien, paralelamente a esta idea, VILLAR EZCURRA menciona que :

<<hay que destacar la aportación de determinadas tradiciones filosóficas en este proceso y, en concreto, de aquellas que subrayaron la necesidad de establecer vínculos humanos que no estuvieran basados exclusivamente en razones egoístas o de utilidad. Aunque la solidaridad nunca fue un tema central de la ética, sí que hubo corrientes filosóficas que promovieron los sentimientos que llevan a tomar los intereses ajenos como propios y que son capaces de contrarrestar las tendencias egoístas>>⁴⁷⁶.

Si de algún modo puede considerarse que el individualismo, en su aspecto más abstracto y lejano de una razón cálida y cordial, hace del egoísmo virtud, también es cierto que la compasión o piedad, que nace al percibir el sufrimiento ajeno y que impulsa a la acción, se constituye como la raíz afectiva de las actitudes solidarias. Esto, pues posibilita el afecto, la ayuda mutua y el esfuerzo común⁴⁷⁷.

Para dar inicio a este esfuerzo común, debe iniciarse su trayectoria en el amor personal de sí, el cual contribuye a la piedad, definida como el principio que inspira una

⁴⁷³ Bilbeny, R. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Cit., pág. 51.

⁴⁷⁴ La simpatía social implica la facultad de emitir juicios de aprobación o desaprobación; lo cual reviste un sentido moral. Lo anterior tiene cierta relación con la compasión, esta última, como la simpatía, en una situación aflictiva, permite sentir el dolor del otro y querer compartir su padecer.

⁴⁷⁵ Bilbeny, R. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Cit., pág. 53.

⁴⁷⁶ Villar Ezcurra, A. “La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 60, Nº 228, Madrid, 2004, págs. 362.

⁴⁷⁷ Villar Ezcurra, A. *Ibíd.*, pág. 362.

repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible y, principalmente, a los semejantes. Sin entrar en la justicia o injusticia del sufrimiento, su percepción produce pesar, al descubrir al otro, y a sí mismo en él, en lo que se tiene de común: la fragilidad.

Sin embargo, sufrir con el otro no es sufrir como el otro, debido a que el dolor del otro es en su realidad que si bien se comparte no se funde plenamente sino que mantiene la perspectiva de la singularidad existencial. Aunque también, pero en otro sentido e intensidad, puede hacerse dicho sufrir como propio, por cuanto se está compartiendo. Para RORTY, por ejemplo, en la compasión juega un papel clave la imaginación, para hacer personal el dolor ajeno, permitiendo el ponerse en tal situación e imaginando lo que se sentiría en tales circunstancias⁴⁷⁸.

BILBENY también diferencia entre la compasión y la piedad. Aunque no pretende ser categórico. La piedad la define como la clemencia del emperador o la misericordia del sumo sacerdote, mientras que la compasión es un sentimiento natural. La piedad procede desde arriba, la compasión se da en horizontal. El compasivo no puede ser inclemente, inmesericorde, ni tampoco despiadado. La persona que se apiada de otra no es necesariamente por compasión, o mejor dicho no necesariamente lo hace porque sufra con ella. Si bien la compasión vive de la calidez del sentimiento⁴⁷⁹, de todas maneras, no impide la necesaria reflexión y los análisis llegan siempre después de que este sentimiento haya hecho presencia en la vida.

Se busca la justicia a causa de la injusticia, y para evitar la crueldad de lo injusto se defiende la humanidad de lo justo. Aunque un cierto sentido de la justicia está ya incluido en la queja contra la injusticia. Así, el sentido de lo justo nace con la aversión a la crueldad en cualquiera de sus grados. Es a partir de esta experiencia, como señala BILBENY, que se percibe lo injusto y, por consiguiente, luego, se reclama lo justo. Ante ello, puede estimarse que una noción de lo justo, que parece estar muy en concordancia con cada persona, es la percepción de lo que ella estima que resulta ser contrario de lo injusto.

⁴⁷⁸ Cfr. Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991.

⁴⁷⁹ Marco Perles, G. “La compasión: de la esfera del sentimiento a la esfera de la voluntad” en Díaz del Rey, M; Peris Cancio, J. A. y; Sanchis Matoses, P (edits.) en *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Editores Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2016, págs. 135 a 154.

En tal sentido, la idea espontánea de justicia no es únicamente natural o innata, porque deriva de la realización de un malestar y de lo que se asimila acerca de ella. Tampoco es únicamente convencional o adquirida, porque se origina en esa experiencia primaria.

Puede resultar que la protesta contra lo injusto permita abrir la vía de la justicia, pero tal protesta requiere de una oposición plena al acontecer inhumano. Es decir, puede afirmarse que es frente al acaecimiento de lo inesperado, que desentona respecto al sentido de la armonía, como surge el motivo esencial para protestar contra la injusticia y perseguir de inmediato la justicia.

Las personas, en tal sentido, no se acostumbran a ver sufrir a otro por un motivo que pudo haber evitado. A pesar de su debilidad constitutiva, la humanidad posee una gran capacidad para dañarse a sí misma, pero también para contrarrestar ese daño con la resistencia a la injusticia y con la lucha por el desagravio y las compensaciones. Sería entonces la justicia aquel conjunto de funciones que permiten un re-equilibrio de lo que la injusticia ha roto.

Se cree en la justicia porque, además de sus formas de valorar y configurar la acción, ayuda a dar sentido a una existencia que es de por sí corta y precaria. La justicia recuerda que el mal existe, pero que se puede reparar o compensar. La sensibilidad es fundamental para la justicia. La indiferencia, al contrario, junto con la apatía, ciegan a la luz y hacen indolentes a las personas, incapaces de sentir los motivos por los que se puede reclamar justicia⁴⁸⁰.

La sensibilidad es la ventana del sentimiento, la apertura por la que éste se ilumina y a la vez asoma. Por eso, la sensibilidad es fundamental para la justicia. Por el contrario, la indiferencia, o en caso extremo la apatía, ciegan a la luz y hacen indolente a quien las contempla ensimismado, absorto en torno a cómo actuar frente a ese llamado y, así, incapaz de sentir lo que otros sufren y tratan de repeler, vale decir, incapaz de sentir los motivos por los que otros piden justicia.

La compasión y la capacidad de sentir en su conjunto son puestas a menudo bajo sospecha desde los planteamientos más racionalistas de la justicia⁴⁸¹. Razón y emoción son y deben

⁴⁸⁰ Cfr. Grijalba Uche, M. “El olvido de la injusticia. Dos análisis complementarios: J. Shklar y A. Arteta.” en *Oxímora: revista internacional de ética y política*, N.º. 10, Universitat de Barcelona, 2017, págs. 101 a 119.

⁴⁸¹ Vid. Arteta, A. Cit., pág. 193.

ser complementarias, en general en la ética y en especial para la justicia. Los actos de la justicia son actos de voluntad, comprensibles por la razón, pero no necesariamente puestos por esta o derivados de la misma⁴⁸². Hay que estar muy atentos a aquellos casos en que una emoción se resiste ante la reflexión, como a aquellos en que ésta choca frontalmente contra una emoción.

Emociones y sentimientos, incluidos los de simpatía, arraigan en la naturaleza humana y están sujetos a la suerte de la evolución. No son como el pensamiento o la voluntad, pues no tienen una raíz racional, no son de algún modo formalizables y no poseen un propósito final, en palabras de ESCASEZ NAVAS⁴⁸³.

Por ser un estado mental, emociones y sentimientos reciben la influencia de la cultura y a su vez la modifican. Su relevancia en la moral y la justicia es tan evidente que no se concibe la tarea de la razón práctica sin la contribución de tales estados mentales, aunque con su debido control. Al igual que la virtud, todas las expresiones de sensibilidad o de la pasión se pueden enseñar. Esto, en cuanto a su uso y proporción. Sin el sentir, el pensar no tendría una fuente ni haría servicio alguno, pues la razón práctica pertenece al ser humano, en cuya finitud y limitaciones se mezclan lo racional y lo sentimental⁴⁸⁴.

En resumen, si falta la sensibilidad, faltarán, lo mas probable, los sentimientos de simpatía y compasión. Habría insensibilidad; lo que provocaría la imposibilidad de revelarse de raíz frente a la injusticia.

9.- Una idea de justicia compasiva y su vínculo con el don y lo justo

BILBENY⁴⁸⁵ ha reflexionado en torno a la conceptualización de la justicia, en clave de un cuidado compasivo de la existencia. La justicia, por ello, puede caracterizarse por ser personal; no se la atribuye a otros seres vivos, inorgánicos, ni a máquinas. Tiene todo el sentido que le puedan conferir su origen y motivación humanos, pero también el margen de intencionalidad y error que le imprime su limitación humana.

⁴⁸² Vid., Bilbeny, R. Cit., pág. 57.

⁴⁸³ Escasez Navas, S. "Tolerancia y justicia: Sobre una virtud presupuesta en Derecho" en Robles Garzón, J.A. (coord.) *Reflexiones jurídicas sobre cuestiones actuales*, Madrid, 2017, págs. 373 a 388.

⁴⁸⁴ Cfr. Bernuz Beneitez, M. "Derecho y sensibilidad" en *Anuario de filosofía del derecho*, N° 25, Madrid, 2008-2009, págs. 179 a 206.

⁴⁸⁵ Bilbeny, N. *Justicia compasiva*. Cit., págs. 187 y siguientes.

La justicia presupone libertad e igualdad en los seres personales, involucrados en ella. Libertad e igualdad son las dos representaciones o valores básicos, de marcado relieve moral y político, que determinan las decisiones de la justicia y la forma o condiciones con que estas decisiones son tomadas y luego aplicadas. Una justicia sin libertad ni igualdad carece de consistencia moral y política para justificarse en cuanto tal, como se ha venido mostrando.

La justicia concierne a seres con una existencia mortal efímera y vulnerable. Aunque la justicia requiere libertad e igualdad para tomar decisiones y aplicarlas, ni la libertad ni la igualdad están en la naturaleza en general, y apenas son una realidad incluso en el orden social o cultural. Sin embargo, uno de los hechos que igualan a todos los seres es el hecho de su existencia, y su existencia como seres mortales, de limitada duración y siempre expuesta a un daño imprevisible, ya sea natural o intencional. La justicia está hecha por personas y, por lo tanto, con esta condición tan limitada; esta condición limitada no sólo no es algo ajeno al contenido ni a las formas de la justicia, cuya razón de fondo es la existencia, sino que, en cierta medida, motiva la necesidad misma de la justicia.

La justicia no es en sí misma una institución, pero su poder y su autoridad proceden de la conciencia moral y de la ciudadanía; es una conducta que hay que observar y un deber no impuesto gratuitamente, sino voluntario, de origen racional y como respuesta al cuidado que la existencia reclama por y para sí misma.

La justicia obedece a normas fijadas y aplicadas. Las decisiones con las que se manifiesta y establece la justicia no pueden ser ciegas ni arbitrarias. Han de tomarse conforme a las normas y por respeto hacia estas, sean legales o no, escritas o no, que estén fijadas por las personas, dependiendo también de estas su aplicación.

También es importante relacionar la justicia con la situación de contingencia personal. Esto, debido a que, como consecuencia de tales contingencias, los seres humanos han buscado protección, y tal protección, si bien diversa dependiendo de la historia propia de los pueblos, las distintas culturas, los diversos espacios y tiempos, ha desencadenado órdenes normativos para poder sobrevivir a la amenaza de esa contingencia. Tales órdenes llevan dentro una semilla de lo justo, de dar lo debido.

El dar lo debido implica colaborar compasiva y caritativamente; es posibilitar la existencia, y yace aquí, por tanto, el sentido ético de la justicia en clave existencial.

El acto de dar es un tipo de acción determinada, que tiene una relevancia moral del todo singular. Que la persona sea capaz de dar supone dos cosas, tal como pregona PÉREZ-SOBA⁴⁸⁶: el dominio que tiene de sí misma y sobre la cosa que se da, y la posibilidad real que tiene la persona de que su intención acabe en otra y que se realice esto por el bien que es ella en sí misma.

El don de sí es el fin intencional de todo don, va más allá de una simple relación justa y abre a un orden comunicativo más amplio, que ilumina las relaciones regidas por la virtud de la justicia. La misma justicia sólo encuentra su última luz en una gratuidad que tiene que ver con el amor, que engendra una persona. Esta dimensión de gratuidad, entonces, es esencial para que el orden social sea de verdad humano.

El sentido ético de la justicia, en clave existencial, radica en su gratuidad compasiva, en el dar existencia al existente persona y a su entorno de vida. Mas, este dar existencia sólo puede provenir de quien puede amar.

La justicia invita a buscar una expresión particular de sabiduría humana; tiene que ver con esa aptitud propia de la persona que le capacita para dirigir sus acciones de un modo personal y, por ello mismo, hacerse virtuosa. Se trata, por consiguiente, de una disposición activa en el ser personal, de una forma de conducir la propia vida como respuesta un modo armónico de actuar.

Con esta presentación, la justicia se ha de diferenciar de un orden exterior que los hombres aceptan a modo de reglas compartidas para poder convivir en paz. Desde un sentido moral, se ha de reconocer sin duda la primacía de este orden interior de las acciones, que hace justo el actuar personal, respecto a cualquier código de conducta que pueda considerarse, entonces, como una ayuda para hacer nacer la virtud de la justicia.

Lo primero que se observa, en el orden moral de una sociedad, es la existencia de una verdad objetiva. No todo depende del gusto propio ni de la conveniencia de una situación. Si el amor descubre la centralidad del bien de la persona, que se manifiesta en su implicación en la acción, es en medio de la convivencia entre los seres humanos donde se puede determinar asimismo la existencia de “bienes para la persona”, bienes que cuentan con su propia objetividad, porque se aprecia de qué manera su bondad apunta en su intención a que otra persona los reciba y haga suyos como un modo de promoción.

⁴⁸⁶ Vid. Pérez-Soba, J. J. *Amor, justicia y caridad*, EUNSA, Pamplona, 2011.

La primera forma de descubrir tal objetividad es precisamente darse cuenta de la capacidad de comunicación que existe entre las personas, y del horizonte moral que abre tal hecho. Un supuesto lenguaje, que no fuera comprendido más que por uno mismo, sería más bien un antilenguaje, la completa negación de la comunicabilidad personal que se descubre esencialmente en la figura del diálogo.

La posibilidad de confiar en otro, de creer en las promesas, de vivir con cierta serenidad, todo ello se fundamenta en el modo objetivo de relacionarse de las personas. Se constituye así un conjunto de relaciones humanas fundamentales, que son de orden moral y que reclaman un aprecio y un cuidado. Por eso mismo, aparece de forma natural la exigencia de que tengan un reconocimiento institucional público, que permita su promoción y desarrollo, sin excluir la capacidad punitiva hacia aquellos que agreden unos bienes de tal categoría⁴⁸⁷.

Cuando esto se pierde, nace sobre todo una inquietud interior, surgida de la experiencia de la fragilidad. La incertidumbre puede también comunicarse y generalizarse en la sociedad, y llegar a constituir una especie de temor a un caos social amenazante, que no se comprende bien de dónde viene y que no se sabe dónde puede conducir. La debilidad manifiesta del orden moral objetivo ha conducido en la sociedad “moderna” a un temor al “mal social”, que ha hecho reforzar las instituciones centradas en la seguridad.

Sin perjuicio de esto, tal como destaca SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, el protagonismo de la persona, en el diseño autobiográfico, transita junto a la erosión de instancias éticas y morales, en las que apoyar sus decisiones. El peso de la religión y del Estado, como instituciones con dinámicas colonizadoras de la voluntad, se ha debilitado, sin desaparecer. Por consiguiente, esto ha traído aparejada una visión distinta de la percepción de lo íntimo. Ya no es solamente el lugar de lo secreto, de lo que se vincula con uno mismo o de la libertad de conciencia: lo íntimo se convierte en lo que permite desprenderse de un destino, en provecho de la libertad de elegir la propia vida. A la conformidad de una norma única la sustituye, progresivamente, una pluralización de los valores y una heterogeneización de los modos de vida⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ Maceiras Fafián, M. “Serenidad en la esperanza” en Méndez Francisco, L. (coord.) *La ética, aliento de lo eterno: homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta*, Editorial San Sebastián, Universidad Complutense de Madrid, 2003, págs. 459 a 462.

⁴⁸⁸ Sánchez Capdequí, C. “Movilidad, aceleración y banalidad del mal” en *Política y sociedad*, Vol. 49, N° 3, Madrid, 2012, págs. 418.

A pesar de esta dificultad, y precisamente porque revela el deseo imperioso de una seguridad objetiva, se ha de concluir que la razón es capaz de percibir el orden interior de los bienes. Estos, no solo en cuanto apetecidos, sino también en cuanto “ordenados” hacia la perfección de la persona. Es así como se habla de un orden objetivo de los bienes, cuyo reconocimiento es básico para la vida social. Es la razón práctica, que ilumina la verdad del bien en la acción humana, la que en cada persona permite ordenar la atracción de estos bienes en su verdadera dirección.

En definitiva, para algunos autores, el marco de un mundo en el que las personas se comunican mediante bienes objetivos es el auténtico fundamento de la justicia, como virtud esencial de la convivencia humana. Lo que, a su vez, reviste diversos planteamientos, tales como el de cualquier defensa de lo razonable, o como el denominado criterio de corrección moral en palabras de ÁLVAREZ. Este debe estar condicionado a la aceptación de una teoría del bien⁴⁸⁹, en la medida que la idea misma de razonabilidad depende de ella; y tal teoría del bien, según GARZÓN, se construye en torno a lo que él ha dado en llamar conjunto de valores últimos⁴⁹⁰. Detrás de la noción de razonabilidad que se propone, hay, por tanto, una concepción moral, fuertemente universalista y claramente definida en cuanto a su contenido —los valores, derechos o libertades contenidos en el coto vedado—. Ahora bien, si la corrección moral depende de la noción de razonabilidad, en la medida en que ésta respete el contenido moral mínimo que exige el coto vedado, entonces, es el propio coto vedado el que funciona como límite a la corrección moral. Esto plantea la importante cuestión en torno a cuáles son los criterios de corrección, no ya para otras posibles teorías del bien, sino para el coto vedado como meta-teoría del bien.

Con la fuerza de dicha objetividad, es cómo se motiva lo propio de esta virtud: la determinación de criterios objetivos que puedan ser aceptados, a partir de la naturaleza de las realidades comunicadas y no por referencia al sujeto concreto que las reclama. El

⁴⁸⁹ Alvarez, S. “Razonabilidad, corrección moral y coto vedado” en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, N° 30, Alicante, 2007, pág. 39.

⁴⁹⁰ Garzón Valdés, E. “Razonabilidad y corrección moral” en Claves de razón práctica, número 88, Madrid, 1998, págs. 18-26; “Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral”, *Doxa Revista de filosofía del derecho*, 21 (2), 1998, Alicante, págs. 145 a 166.

criterio esencial de la justicia no es de naturaleza subjetiva, sino que se determina por medio de la cosa, la realidad de la cosa en cuestión, tal cual indica PÉREZ-SOBA⁴⁹¹.

Lo que caracteriza la virtud de la justicia y ha llegado a considerarse su definición más clara es la fórmula clásica: “dar a cada uno lo suyo”. En esta definición, el peso objetivo de la acción a la que se invita se centra en la determinación de “lo suyo”, como algo anterior, que no se debe al juicio subjetivo del que actúa, sino que solo puede ser reconocido como precedente. No es derecho por ser reconocido, sino que se lo ha de reconocer por ser derecho.

Esta dificultad epistemológica es equivalente a la que se experimenta respecto a la persona. Solo se la reconoce en cuanto tal. Las dificultades actuales que se vierten sobre el concepto de persona en algunos ámbitos, sobre todo en el de la bioética, son debidas precisamente a las consecuencias de justicia que se desprenden del reconocimiento del ser personal y que, en algunos casos, no se quieren asumir. Un estudio detenido del conocido fenómeno de la “alineación”, que fue fundamento de gravísimas injusticias sociales, descubre en él una estrategia por la que la falta de reconocimiento social conduce al desprecio propio, y abre la posibilidad de todo tipo de manipulaciones contra las personas.

El Derecho, entonces, se puede entender como una forma de reconocer los vínculos objetivos, propios de la relación con las personas, en donde se pone en juego el reconocimiento de su dignidad, y su falta se experimenta a modo de una ofensa. Esto se hace dentro de un orden social, en el que se puede proceder a la protección de esos derechos de un modo normativo; pero se comprende bien que, en su raíz, se fundamenta en la existencia de un orden mayor, que tiene que ver con la existencia de las personas y la comunicación de las mismas, y es, en este marco, más allá de lo meramente legal, en donde tiene su lugar la virtud de la justicia⁴⁹².

La justicia, en definitiva, revela una grandeza humana singular, la capacidad asombrosa de poder reconocer el bien, debido a cada persona y a sus acciones. Esto mismo incluye,

⁴⁹¹ Vid. Pérez-Soba, J. J. *Amor, justicia y caridad*. Cit. De esta primera realidad del necesario reconocimiento de un bien objetivo para la estabilidad de las relaciones humanas, surge una de las realidades morales más importantes, pero más difíciles de considerar: el “derecho”, el “ius”. Con este término, se alude no a la codificación normativa concreta que rige una sociedad y que está corroborada por una autoridad, sino a la realidad de la exigencia moral objetiva, que nace del trato común entre las personas en relación con los bienes que se comunican entre sí.

⁴⁹² Vid. Pérez - Soba, J.J. “Ley natural y subjetivismo” en *Revista agustiniana*, Vol. 52, Nº 158, Madrid, 2011, págs. 451 a 466.

sin duda, el reconocimiento de la persona en cuanto tal que, como se ha reflexionado, se fundamenta en un acto de amor. La continuidad entre amor y justicia queda reforzada por el hecho de concebir la justicia como virtud, porque se comprende que quien tenga una caridad verdadera, goza de una sensibilidad mayor hacia la justicia que quien en las mismas condiciones carece de ella.

La posibilidad de usar la expresión “hacer justicia”, en un ámbito que excede incluso el propio del Derecho en cuanto tal, se relaciona con la etimología del término, que procede de “ajustar”, esto es, de relacionar dos realidades de una forma que encajen entre sí. Y, por eso mismo, puede atribuirse de algún modo el término “justicia” a la respuesta adecuada ante cualquier realidad objetiva, distinta del propio gusto o inclinación subjetiva.

Pero la luz de esta posibilidad se basa, entonces, en la que se desprende del reconocimiento total de la persona, que exige por sí misma un acto de amor. El amor es fundamento de justicia, porque es la única actitud adecuada ante una persona:

<<... es en ello precisamente donde se manifiesta el principal rasgo ético del amor: o este es afirmación de la persona o no es amor. Cuando se caracteriza por una actitud justa respecto del valor de la persona -llamamos “afirmación” a semejante actitud-, el amor adquiere su plenitud, llega a ser integral>>⁴⁹³.

Hay que negar, entonces, que el amor debilite la fuerza inherente a la justicia. Por una parte, porque la presencia de un afecto en el amor no es signo de subjetivización, sino de comunicación y, de hecho, es imposible definir la justicia sin un afecto inicial que una a los hombres entre sí en la búsqueda del bien⁴⁹⁴.

En particular, haber centrado en la relación entre personas el ámbito propio donde surge la experiencia del derecho y correlativamente de la justicia, permite distinguir la primera de las características de la justicia en cuanto virtud, que es el reconocimiento de la alteridad. Se dirige siempre hacia otra persona, no hacia uno mismo⁴⁹⁵. La grandeza

⁴⁹³ Pérez - Soba, J.J. “Justicia y amor” en Melina. L., Noriega, J., Pérez – Soba, J.J. *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid, 2006, págs. 217 a 255.

⁴⁹⁴ El amor siempre surge donde hay un reconocimiento real de la persona, siendo que el amor-caritas siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desatenderse de la persona en cuanto persona. El amor concede sin duda un horizonte mayor de conocimiento que el del mero derecho y que nunca se puede poner entre paréntesis.

⁴⁹⁵ Vid. Vila Merino, E. “Pedagogía de la ética: de la responsabilidad a la alteridad” en *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, Nº. 6, Universidad Autónoma de Barcelona, 2004, págs. 47 a 55.

humana que mueve la justicia es descubrir, en la presencia del derecho del otro, una obligación que promueve el actuar del ser personal. Esta es la disposición estable de la virtud, que reconoce así la realización de una bondad auténticamente humana.

Ha sido precisamente la pérdida de vista de la perspectiva específica de la virtud, a juicio de PÉREZ - SOBA, en cuanto motora de los actos, y la consecuente reducción de la moral social en torno a un acuerdo de normas, lo que ha llevado en la actualidad a considerar la justicia prevalentemente como la defensa de los propios derechos contra la amenaza potencial que representan los demás. De aquí, han brotado una serie de sistemas de justicia meramente procedimentales, es decir de reglas que determinan los presupuestos para poder llevar a cabo un acuerdo justo entre los distintos intereses⁴⁹⁶.

El problema que se desprende de este tipo de propuestas es el punto de partida del que se arranca, porque está subordinado al objetivo de alcanzar un acuerdo y no tanto de responder a un bien común. Con ello, se confunde el sentido del interés en la acción humana. La verdad del interés no reside en unos efectos determinados de beneficio individual, sino ante todo en la promoción de un bien que interesa y que, por eso mismo, puede ser la base del bien común. Por tanto, la realidad social, que se desprende de esta justicia, no consiste en defender un acuerdo sobre la base de intereses individuales; no se trata de preservar el mío o procurar el del otro, sino de tener un interés real por la justicia como un bien en sí mismo, lo cual supone reconocer el derecho del otro.

Pero cómo transitar de este pensar con alguien, al pensar en favor de alguien. Para DÍAZ, la Ilustración quiso desdivinizar, desencantar la razón, para matematizarla y ponerla en manos de unos pocos sabios. En manos luego del colectivo sociológico, único al que el movimiento revolucionario emergente suponía, no sólo capaz de tal uso matemático e infalible, ya apuntado de la razón, sino consustancial con tal uso. El pensar, por consiguiente, se dirigía contra alguien, a través de la sospecha sobre su existencia. Sin embargo, será la propia sospecha la que introduzca la relación de presencia, según juzga el citado filósofo⁴⁹⁷.

Si se duda de todo, se sospecha de la certeza y del posible conocimiento de cierta objetividad. Así, no cabe la posibilidad de un pensamiento entendido como diálogo, pues

⁴⁹⁶ Pérez - Soba, J.J. “Justicia y amor” en Melina. L., Noriega, J., Pérez – Soba, J.J. *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*. Cit.

⁴⁹⁷ Díaz, C. *De la razón dialógica a la razón profética (Pobreza de la razón y razón de la pobreza)*, Ediciones Madre Tierra, Madrid, 1991, pág. 26.

éste sólo puede tener lugar junto a quien se considere veraz, y sólo entonces se podrá abrir la comprensión y potenciarla en el sentido de dialogar con él, pensar para él o en favor del mismo, del bien común que incluye a cada participante de dicho diálogo.

De otra forma, desaparece la necesaria referencia de la justicia respecto del bien, se produce, en tal sentido, una individualización de las intenciones, que quedan reducidas a sólo el interés privado. En el fondo, lo anterior conduce a entender el derecho casi exclusivamente como un interés privado que debe defenderse, pidiendo un reconocimiento social del mismo, sin referencia a un bien común, sostenedor de dicho orden. Es conveniente analizar lo errático de tal postura, por partir de una visión subjetiva, que no reconoce la grandeza de la comunicación del bien como soporte firme de la sociedad humana.

FORMENT GIRALT plantea que el bien común no es extraño o extrínseco a la persona, porque el ser humano tiene una naturaleza social y, por tanto, unos fines sociales. Puede decirse, por ello, que, por naturaleza la persona forma parte de la sociedad. El hombre individual posee sus propios fines, su bien personal, que es anterior a ese complemento que es el bien común⁴⁹⁸.

La unidad de la sociedad humana no es la de sus componentes, sino la de un fin común de todos ellos, que no exclusivo, porque cada persona tiene su propio fin. Este fin o ideal común es conocido y buscado por cada uno de los miembros del género humano. Una comunidad de individuos sin entendimiento ni voluntad, como la que se da en muchas especies animales, no constituye una comunidad como la humana. Persiguen un bien común, pero no lo conocen ni lo quieren libremente, sino por instinto. El bien común humano tiene una unidad espiritual. La unidad o comunidad del bien no es la del género o de la especie, que implicarían una unidad esencial, sino una comunidad de finalidad.

El bien común tiene un carácter social y también individual, por su relación con el hombre con la persona humana, y, por tanto, con su bien singular. La relación entre ambos es de

⁴⁹⁸ Vid. Forment Giralt, E. "Bien personal y bien común" en *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* Año 53, Nº. 130 (jul.-dic.), Madrid, 2004, págs. 307 a 320. Se explica que la sociedad humana es un todo, pero una totalidad accidental. No es un todo substancial. Si tuviera la unidad propia de la substancia, no sería posible que cada hombre fuese una de sus partes, ya que la persona es una substancia, un todo completo. La pertenencia de la persona a la sociedad universal, o cualquier sociedad menor, sólo tiene un sentido analógico con las partes substanciales, y, por ello, se mantiene la entidad substancial personal y sus fines propios substanciales, que son terminados por el bien común. Esto, tal como recuerda el citado Forment, en sintonía con Tomás de Aquino.

subordinación, pero no siempre en el mismo sentido. El bien particular de cada persona está subordinado al bien común de la sociedad, cuando se trata del mismo tipo de bien, como, por ejemplo, bienes económicos. No admitir, en este caso, la subordinación de los bienes particulares al común supondría negar el carácter personal del hombre y, en último término, el reconocer el derecho al egoísmo⁴⁹⁹.

Además, gracias a que existe un bien común, dado que se tiene un fin último común para todas las personas, es posible la exigencia moral del amor al prójimo, a juicio del propio FORMENT GIRALT⁵⁰⁰. Por otra parte, también cada una de las personas debe procurar el bien común, según el lugar que ocupa y el papel que desempeña. El mismo deber que impone a la persona humana el buscar su propia perfección, le obliga a procurar el bien común⁵⁰¹.

La perspectiva que se considera en dicho compromiso asegura una relación indisoluble entre de los bienes, a los que de algún modo se puede decir que “se tiene derecho”, sea por exigencia de la naturaleza, sea por el mérito de las acciones. De aquí, la necesidad de tener presente los distintos tipos de bienes, para poder conocer de qué modo la justicia provoca el responder a las exigencias que de ellos se desprenden.

No se puede perder la perspectiva verdadera de la justicia: es la persona la que da la dignidad a los bienes en cuanto es el sujeto de derechos⁵⁰². Es inadecuado pensar en la justicia centrada únicamente en el afecto del respeto, porque se fundamenta en un elemento ajeno a la primera atracción del bien de la que depende en definitiva la percepción real de la justicia. Se trata precisamente del reconocimiento de la existencia de unos vínculos, que surgen del modo afectivo y que dirigen internamente las acciones en cuanto obligaciones.

El reconocimiento del otro en la justicia se realiza al ver en el sujeto determinados derechos que, por eso mismo, reclaman moralmente respuesta. Por una parte, la alteridad propia de la justicia queda determinada por la medida propia del bien, que realiza el

⁴⁹⁹ Cfr. Verdera, H. A. “La problemática del bien común y el bien particular” en *Altar Mayor*, Nº. 153, Madrid, 2013, págs. 365 a 373.

⁵⁰⁰ Forment Giralt, E. “Bien personal y bien común”. Cit.

⁵⁰¹ Vid. Gomá Lanzón, J. *Aquiles en el gineceo*. Editorial Pre-éxtos, Madrid, 2007.

⁵⁰² Si se acepta esta visión, se podría negar el derecho a existir a quien no tuviera suficiente calidad de vida según los parámetros aceptados por una sociedad. Es por esto por lo que falta en nuestra comunidad consumista un auténtico reconocimiento moral de la dignidad de la vida, pues se le hace depender de otras instancias. En definitiva, se relativiza su valor y se debilita su protección social en especial cuando la vida es más frágil como antes de nacer o en el estado de grave enfermedad y la proximidad de la muerte.

derecho, lo cual es una corrección debida, respecto del altruismo que pretende que una acción sea buena solo cuando se hace desinteresadamente por otro. La justicia exige el interés por su cumplimiento, para que se viva el orden interior del bien, en las relaciones humanas⁵⁰³. Así, la justicia es una virtud profundamente operativa, mira la efectividad, y cuando no se alcanza su realización, aun en el caso de un motivo involuntario, se duele de no haber llegado al nivel requerido.

Se manifiesta, así, la clara insuficiencia del respeto, que es una consideración, al fin y al cabo, afectiva, para una vivencia plena de la justicia. Solo el bien en su comunicabilidad permite explicar la justicia en su verdadera dimensión. Por otra parte, la justicia en cuanto virtud toma en cuenta los distintos vínculos personales que se establecen en la vida, porque son fuentes de la acción debida. De este modo, se ha de reconocer cómo la justicia nunca se separa de la construcción de una comunión de personas, por lo que puede afirmarse que no existe una verdadera comunión en la injusticia, aunque pueda haber en ella un acuerdo de intereses⁵⁰⁴.

La justicia en cuanto virtud es una disposición a querer, una “perpetua y constante voluntad” de responder al bien debido a los demás. Mira el derecho, pero sabe de deberes. La justicia conforma así toda una serie de acciones que van construyendo las distintas comunidades humanas, desde una verdad del bien que las hace estables, que ayuda a la madurez integral de las personas y, en definitiva, a la auténtica realización de la vocación de estas.

Por eso, es insuficiente una visión social que destaque solo los valores de la libertad y la tolerancia, porque deja aparte contenidos fundamentales de la justicia social, que se pierden en cuanto relevantes para la construcción de la sociedad humana.

El objeto de la justicia, como se expresó cuando se iniciaba este trabajo, se fundamenta en el acto de dar, en un tipo de acción determinado que tiene una relevancia moral del todo singular. Que la persona sea capaz de dar supone dos cosas, como ya se ha mencionado: el dominio que tiene de sí mismo y de la cosa que da, y la posibilidad real

⁵⁰³ Cfr. Reyes Pascual, G. “Por senda de justicia. Inclusión, Redistribución y Reconocimiento” en *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, N° 34, Universidad Carlos III, Madrid, 2016, págs. 285 a 296

⁵⁰⁴ Cfr. Escámez Navas, S. “Tolerancia y justicia: sobre una virtud presupuesta en derecho” en Robles Garzón, J.A. (coord.) *Reflexiones jurídicas sobre cuestiones actuales*, Madrid, 2017, págs. 373 a 388.

que tiene el hombre de que su intención acabe en otra persona y que se realice por el bien que es esa persona en sí misma.

En el caso de la justicia, no se da cualquier cosa, sino lo debido en cuanto debido. El dar tiene en la experiencia humana un marco más grande que el de la sola justicia. La determinación de lo debido, que es parte de la capacidad cognoscitiva inherente a la virtud de la justicia, no se separa entonces de la conciencia de otros modos de dar, que no son de estricta justicia, sin que por ello sean en contra de la justicia.

El don de sí que puede ser el fin intencional de todo don, va más allá de una simple relación justa y abre a un orden comunicativo más amplio, que ilumina las relaciones regidas por la virtud de la justicia. La misma justicia solo encuentra su última luz en una gratuidad que tiene que ver con el amor que engendra una persona. Esta dimensión de gratuidad, entonces, es esencial para que el orden social sea de verdad humano.

Una vez puestos estos principios, los tipos de justicia responderán a los distintos modos de dar en los que se hace presente una relación de débito, que se puede expresar bajo la forma de un derecho.

Considerar a la justicia como una virtud implica un modo de ser, por el cual la persona se hace buena y realiza bien lo que le corresponde hacer, en lo individual, en su entorno inmediato y en la sociedad de la que forma parte; esto es, un modo mediante el que realiza bien sus funciones propias. Por lo tanto, se puede afirmar que la persona virtuosa es aquella que ha adquirido como hábito la realización correcta de sus funciones individuales y sociales, en términos de buscar siempre beneficios y de evitar perjuicios. Ello requiere de un comportamiento constante y continuo del “bien obrar”, para la formación del buen carácter, pues así se evita la pasiva obediencia exterior a los principios y se refuerza el compromiso global e interior del agente moral⁵⁰⁵.

La persona justa, la que practica la virtud de la justicia, por ser esta la más completa de las virtudes, para algunos pensadores, es la verdaderamente buena. La rectitud de los actos humanos no puede lograrse en forma constante sin el ejercicio de las virtudes morales, como lo es la justicia, que inclinan la voluntad habitualmente al bien. Esto, porque el

⁵⁰⁵ Garcés Giraldo, L y Giraldo Zuluaga, C. “La justicia aristotélica: virtud moral para el discernimiento de lo justo” en *Indivisa: Boletín de estudios e investigación*, N°. 14, Madrid, 2014, pág. 46.

obrar bien no surge, necesariamente, del conocimiento solo teórico, sino que requiere de una buena disposición acerca de los bienes⁵⁰⁶.

A causa de lo precedente, tal como manifiesta BARRACA MAIRAL⁵⁰⁷, actuar con justicia, ser justo, exige un arduo “arte”, que consiste en discernir en concreto y según el caso qué le corresponde como derecho a cada cual. Hay un necesario aquilatar, medir, ponderar, valorar certeramente “lo justo” concreto. La justicia no es una mera “abstracción”, no es una propiedad genérica o vaporosa. Por el contrario, no hay justicia sin respeto real a “lo justo”. La justicia siempre está llamada a determinarse, a hacerse presente en el rostro desnudo y la voz exigente de las personas que reclaman lo que se les debe. La justicia debe traducirse, por tanto, continuamente en el “caso” o situación específicos, en la relación concreta justa⁵⁰⁸.

La justicia es asimismo un “valor”, en cuanto supone una “cualidad positiva” que debe estar presente en las acciones humanas, en las situaciones y las relaciones. En concreto, se trata de un valor “ético”, o de la responsabilidad, derivado del ejercicio personal y legítimo de la libertad⁵⁰⁹.

Como tal valor ético, constituye una propiedad o característica, una perfección, presente en los actos y relaciones, o ausente de los mismos, en uno u otro grado. Esto implica que, más allá de la subjetividad que pueda involucrar su captación y vivencia, hay en efecto una “objetividad” de la justicia⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Vid. Isler Soto, C. “Alasdair Macintyre sobre la virtud y la justicia en Aristóteles” en *Ars Boni et Aequi*, N° 5, Santiago de Chile, 2009, págs. 183 a 212.

⁵⁰⁷ Barraca Mairal, J. “Educar en la originalidad personal con la justicia”, en *Educación y Futuro digital*, N°14, Madrid, 2017, págs. 7 a 20.

⁵⁰⁸ Gracia Calandín, J. “¿Lo justo versus lo bueno?: sobre lo justo en la filosofía de Charles Taylor” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 68, N° 257, 2012 (ejemplar dedicado a: Ser e identidad en la filosofía política), págs. 413 a 426; Domínguez Prieto, X. M. “La ética pauperonómica de Carlos Díaz”, *Persona: revista iberoamericana de personalismo comunitario*, N° 10, 2009. También Barraca Mairal, J. “Educar en la originalidad personal con la justicia”, cit. Según este último, ha de advertirse un punto de partida en esto que puede constituir una base sólida e incuestionable, que facilite el afán por ser justo. Se trata del nivel más elemental en cuanto a lo justo, y obviamente se refiere a todos y cada uno de los seres humanos universalmente, sin distinción de raza, sexo, religión, extracto social o económico, opinión u origen, etc. Así, lo primero que le corresponde a un ser humano como propio –y sólo por serlo- es la “dignidad personal”. Toda persona, simplemente por el hecho de serlo, merece o es acreedor de ver respetada su dignidad como tal.

⁵⁰⁹ Vid. Barraca Mairal, J. “El valor de la justicia y la Unión Europea”, *Europa, ¿mercado o comunidad?: de la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, Salamanca, VI Conferencia Anual de Ética, Economía y Dirección, Salamanca, 1999, págs. 161-170; Landelino Lavilla, A. “La Justicia como valor constitucional”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, N° 691, 2003, págs. 1043 a 1057

⁵¹⁰ Cfr. Grande Yáñez, M. “Comprensión de la subjetividad y objetividad en el itinerario de la justicia: reflexiones inductivas sobre la justicia” en *Icade: Revista de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales*, N° 55, 2002, págs. 15-34. También: Barraca Mairal, J. “Educar en la

Así, la justicia es un valor y la injusticia un “no valor” o “dis-valor” sencillamente porque cuando se halla presente la primera perfecciona o hace mejor los actos y relaciones, en cambio la segunda los deteriora y perjudica. En el fondo, tal como estima REYES MATE, la justicia constituye un valor debido a que un acto o relación justos supone un bien, algo bueno, y en cambio uno injusto algo malo o rechazable⁵¹¹.

¿Pero cuál es el fundamento último de la justicia en cuanto valor? BARRACA MAIRAL procura responder a este interrogante, tal como a continuación se va sintetizar⁵¹². Según este autor, el fundamento de la ética en general, y así de los valores éticos, no debe buscarse sino en la misma realidad; en concreto, en la realidad de cómo están constituidas la propia vida y naturaleza humanas. Así, el valor de la justicia se fundamenta en la realidad de nuestro ser, y resulta claro de acuerdo con una doble vía en cuanto a su discernimiento.

En primer lugar, al ser “persona”, un ser dotado de una dignidad, esta debe respetarse sencillamente porque está ya allí (este respeto no es ni un favor ni un regalo que alguien concede, sino un deber y una obligación). Lo que se exige con esto, aquí, es que se trate a la persona sencillamente como lo que es. El segundo fundamento real del valor de lo justo estriba en el carácter “relacional” de la misma, profundamente intersubjetivo o social.

Los seres humanos están constituidos para la relación, para el encuentro con otras personas debido a que, ya desde antes de nacer, los humanos experimentan con una especial intensidad la necesidad de relacionarse con otros. Pues bien, esas relaciones -que resultan esenciales para la vida- precisan participar del valor de lo justo para resultar adecuadas. De otro modo, el sujeto se rebela contra ellas, pues descubre que estas traicionan su más hondo sentido, la fecundidad a la que están llamados tales encuentros.

Como tal valor, la justicia se basa en la verdad. Para hacer justicia hay que atender a lo verdadero, a lo que realmente es de alguien en cuanto que le corresponde. Esto implica atender a la verdad de la personal dignidad. Pero no sólo a esto; también, se debe ver en

originalidad personal con la justicia”, cit. Para este último autor, hay situaciones y actos que objetivamente son injustos en sí mismos e injustificables, y, esto, aunque les parezca o no así a los sujetos afectados, incluidos sus protagonistas. Y siempre hay que distinguir entre las valoraciones o estimaciones de un valor, y el valor en sí mismo: las valoraciones pueden ser más o menos subjetivas, pero el valor es valor por su propia naturaleza, con independencia de quienes intervienen a su respecto.

⁵¹¹ Cfr. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*. Cit.

⁵¹² Barraca Mairal, J. “Educar en la originalidad personal con la justicia”. Cit.

cada caso qué corresponde a uno u otro, en virtud de otros factores, como sus esfuerzos, necesidades, progresos, méritos, etc.

Así, aunque ser justos constituye un reclamo del propio ser personal y el de los congéneres, cotidianamente, se vive la experiencia de las deficiencias y fragilidades a la hora de ponerlo en práctica. No hay una justicia absoluta y perfecta en este mundo, ni la puede haber. Todo esto revela el que la justicia necesita de la compañía de la discreta humildad. Ser humilde demanda ser justo, por cuanto humildad es “andar en verdad”, y cada cual ha de reconocer su justo valor, ni más ni menos, lo cual no implica una baja autoestima como tampoco soberbia.

La persona, en síntesis, en cuanto existencia reconocida en su intrínseca dignidad, vive en el centro del don, y su vivencia existencial de lo justo le invita a colmar la soledad con el aliento fraternal y compasivo. Cuando dicho don sale del yo, por su propio dinamismo, a repartirse gratuitamente, mediante la voz, mediante la acogida, etc., lo hace de una manera creativa, a ritmo del corazón que busca restaurar el orden extraviado y doloroso de la injusticia.

Tal como manifiesta GONZÁLEZ BUELTA, el don recibido en lo más hondo de la persona moviliza su imaginación y sus manos; es como si se tratara de un yo en éxodo, sin temor a perderse en el océano de la vida que se extiende de manera trascendental más allá de las costas de los cálculos. Si a tal don no se le concede salida, es como sostener en el puño un maná que da vida y que puede llegar a corromperse durante la noche del desierto. Si lo injusto clama la desdicha, lo justo responde y lo hace de manera plena, al darse aquel que vive en su seno⁵¹³.

Cada una de las personas recibe una apelación o llamada, inscrita en su ser, a descubrir el sendero de su caminar vital, y a alcanzar así su felicidad, reconociendo el sentido de su existir. En cierta forma, cada cual posee su propia e intransferible vocación, y por esto ser justos es “dar a cada uno lo suyo”, en cuanto se ha de prestar a cada cual la asistencia necesaria a fin de que encuentre y recorra por sí mismo ese camino singular. En definitiva, esto comporta el escuchar a todos, pero a la vez el escuchar a cada uno de forma singular, distinta, personal.

⁵¹³ González Buelta, B. *Disponerse al don. Positividad en el vértigo digital*. Editorial Sal Terrae, Santander, 2018, pág. 14.

La justicia procede, sin duda, en último extremo, de la generosidad y del amor, pues “dar a cada uno lo suyo” implica un “dar”, y esto siempre demanda generosidad, en cuanto cuesta otorgar a otro lo suyo en lugar de retenerlo o arrebatarlo. La fuente originaria y el sentido último de la justicia, finalmente, se sitúan en el amor, desde luego, en querer el bien del otro y querer estar unido al otro. Sin amor, la justicia pierde su base y sentido, se agosta o seca, se vacía de valor.

No es la misericordia la que procede de la justicia, sino la justicia del amor. La justicia, de hecho, consiste en esa necesaria y difícil delimitación de la bondad que reclama siempre la coexistencia con el tercero, del deber de convertir la donación en reciprocidad o simetría, a fin de atender sin desigualdades no sólo ya al otro cercano o próximo sino a todo aquel a quien alcanza el vivir en sociedad.

CAPÍTULO IV: LO JUSTO COMO DON, RESPECTO A LA CONSTRUCCIÓN DEL BIEN COMÚN, LA INTERCULTURALIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS

1.- La eticidad de la justicia. De lo jurídico a lo político

La justicia implica una llamada a la armonía. Esto, en el sentido de que pide por su naturaleza un orden, una coordinación de los diversos elementos o esfuerzos comprometidos en su búsqueda, comporta incluso una cierta tensión creativa a este respecto.

Ahora bien, la propia eticidad de la justicia no se encuentra tanto en los contenidos de la legislación, como en el carácter equitativo de las decisiones judiciales. Esto es, existe una expresión existencial de la justicia, como refleja GRANDE, y de hecho lo justo concreto puede cambiar en cuanto a su aspiración como ansia humana. Este sentido ético de lo justo es, además, hermenéutico, según este mismo autor, en cuanto a la comprensión de la alteridad que está presente jurídicamente, y así también se encuentra en las relaciones personales que implican la justicia⁵¹⁴.

Los valores éticos que la Historia fragua no pueden, por su carácter de abstracción, ser puestos por sí solos en práctica, sin alguien que interprete y que, desde el sentido de su espíritu determine, qué se tiene por justicia. Ahora bien, un sentido de justicia, como el presupuesto para una ética del Derecho, no sólo debe analizarse desde una perspectiva formalista, sino que esta fluirá en su existencialidad⁵¹⁵.

Por otra parte, no se puede reflexionar sobre la justicia sin hacer referencia al carácter dramático de su carencia. Lo que implica la vulnerabilidad de la persona que la sufre. Experimentar una injusticia provoca un desconcierto moral grave, y hace vacilar la verdad de las relaciones humanas, y extiende un desorden que perjudica a la vida social.

INNERARITY menciona que la vulnerabilidad humana se debe fundamentalmente al hecho de que la vida buena lo es de bienes relacionales, de otros sujetos que están presentes para recibir la oferta de hospitalidad. Ello tiene, principalmente, importancia

⁵¹⁴ Grande Yañez, M. *Filosofía del Derecho Hermenéutica*. Cit., pág. 164. El valor jurídico apunta más a un orden social, en cambio en la hermenéutica jurídica es la acción concreta la que tiene que resolverse con un sentido de justicia de recorrido práctico y existencial.

⁵¹⁵ El Derecho como tarea existencial desborda el cogito, y así puede tener recorrido ético en lo decisorio.

para aquellas actividades que tengan relación con la ciudadanía y la comunidad política, y las que implican amistad y amor personal⁵¹⁶.

La vida resultará especialmente vulnerable cuando se defiende una concepción de lo político que implica una pluralidad y vitalidad civil abiertas a la posibilidad del conflicto. Y esto, desde una idea del amor que desea el movimiento independiente de su objeto, que no gira en torno al dominio, que no anhela escapar del mundo del acontecer.

La cuestión de la convivencia pacífica presupone, pues, el análisis y la reflexión filosófica sobre la “subjetividad ética” y el fundamento de la obligación moral del respeto, así como la respuesta que se debe ante la vulnerabilidad de los otros⁵¹⁷.

El temor a padecer una injusticia hace, entonces, que incluso se presente como factible el cometerla contra los demás, dentro de un desorden que va colmándolo todo. En la medida en que se producen graves ofensas, con frecuencia, la reparación, que requiere el daño causado, resulta muy difícil de llevar a cabo. Es más, si no llega tal alivio, puede aflorar un resentimiento de la persona que sufre la ofensa, ya que percibe en la injusticia permanente una fuerza de opresión lesiva, que no sabe evitar.

Tal apremio en el plano concreto lleva a plantear cómo puede trasladarse el debate de lo injusto al espacio público. En este sentido, lo habitual en filosofía y política es no hablar de injusticia, salvo reduciéndola prácticamente a la ausencia de justicia. Existe este modelo clásico, normal, de justicia, que reduce la injusticia a un fallo de la justicia. Este modelo propone que la sociedad se rige por reglas que marcan los derechos de los miembros⁵¹⁸. Las reglas son justas si se corresponden con las creencias éticas, y además se precisan unas instituciones y unos funcionarios justos e imparciales.

La injusticia surge cuando se niega dignidad al ser humano, ya sea porque se le declara o se le trata de manera indigna, se le instrumentaliza alejándolo de cualquier consideración

⁵¹⁶ Innerarity Grau, D. *Ética de la hospitalidad*. Editorial Península, Barcelona, 2001, pág. 38.

⁵¹⁷ Según Marta Palacio, Lévinas al colocar la sensibilidad como fundamento de la ética, produce un notable “giro ético” respecto a sus antecesores filosóficos, sus maestros Husserl y Heidegger, y a la tradición filosófica de Occidente. En efecto, Lévinas plantea una moral no-intelectualista, cuyo origen y basamento es la vulnerabilidad ofrecida, la subjetividad de un sujeto definida por la sensibilidad corporal; no por la conciencia o la razón o la deliberación racional de la libertad. La vulnerabilidad funda la ética de la solidaridad y la justicia. En *Análisis. Revista de investigación filosófica*, Vol. 2, Nº. 1, Zaragoza, 2015, págs. 29 a 47.

⁵¹⁸ Grijalba Uche, M. “El olvido de la injusticia. Dos análisis complementarios: J. Shklar y A. Arteta”, en *Oxímora: revista internacional de ética y política*, Nº. 10, Barcelona, 2017, pág. 105.

como fin en sí mismo. Ahora bien, desde el reconocimiento público se expresa que es injusto cometer errores. Entonces, la reacción espontánea es la venganza, ajustar cuentas, frente a la injusticia. Pero ser consciente de la injusticia es ya prueba de ser moral⁵¹⁹.

El conocimiento real de la contingencia del hombre conlleva la convicción de que nunca se conseguirá un mundo carente de injusticias. Cualquier régimen que pretenda haberlo conseguido cae en una presunción que es anuncio de nuevas injusticias. Nunca se pierde la tensión hacia una justicia mayor, la cual requiere un esfuerzo constante.

Ante la imposibilidad de una justicia total, lo que conlleva la falta de aprecio de la dignidad humana, la persona, de modo natural, se ha vuelve hacia lo pleno o absoluto. Esta actitud está fundada en la realidad profunda de que, quizás, nunca se consiga, en este mundo, una realización plena de la justicia, pero su lucha siempre será necesaria⁵²⁰. Ello, por cuanto la existencia personal es un proyecto inacabado que habita en el instante pero que custodia un atisbo de lo eterno.

Según BARRACA MAIRAL⁵²¹, dado que la caridad no es exigible u obligatoria en Derecho, para todos y en cualquier sentido, lo justo no puede preterirse de forma sistemática o automática frente a lo bueno, al menos en el contexto específico de lo jurídico. Esto, a pesar de su superioridad ética (ni siquiera en la ética, cabe hacer forzoso y obligado lo mejor u óptimo en cualquier situación). Además, el alegato incesante de excepciones a lo justo termina por convertir en impracticable cualquier tarea honesta e imparcial de juzgar.

De acuerdo con BARRACA MAIRAL⁵²², se debe interpretar la norma flexiblemente, con técnicas como la equidad jurídica, la analogía favorable o valores como el sentido común, la tópica jurídica, etc. También, ha de atenderse a principios y reglas muy diversas, dictadas por la prevención, que iluminan lo positivamente preceptuado, como “in dubio

⁵¹⁹ Si bien el pasado no puede ser rehecho, tampoco se repara mediante otra afrenta, porque la venganza iguala el mal, y la recompensa a la persona dañada con el placer del sufrir ajeno por ello, sólo iguala a quienes han hecho daño.

⁵²⁰ La necesidad meramente individual de una satisfacción plena, que se nos niega en esta vida, abre a la inmortalidad del amor que se espera, y es ciertamente un motivo importante para creer que la persona está hecha para vivir el instante pleno, pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra.

⁵²¹ Cf. Barraca Mairal, J. “El juicio del derecho y la misericordia: una hermenéutica jurídica desde la fragilidad humana”, en *Acontecimiento: órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, N°. 126, 2018, págs. 21 a 25.

⁵²² Barraca Mairal, J. “El juicio del derecho y la misericordia: una hermenéutica jurídica desde la fragilidad humana”. *Ibid.*, pág. 22.

pro reo”, “la presunción de inocencia”, etc. Esto, ya que la justicia humana nunca es perfecta e incluye siempre algún grado de injusticia⁵²³. Por esto, hay que prevenir este hecho, y realizar una interpretación integradora, no literalizante, sino orientada al todo implicado, a su sentido o finalidad y a los diferentes elementos implicados por la captación de su significado más pleno.

El sentido es destino interpretativo, pero asimismo es vivencial y convivencial, para la filosofía del Derecho hermenéutica. El sentido, en cuanto espiritual, no deja de serlo tras el análisis de lectura del texto, porque radica en un ser personal que se abre al mundo, y al mundo de los otros⁵²⁴. En la interpretación del texto, que contiene aproximaciones de justicia, se da que cierta anticipación de sentido está en su comienzo, en cuanto que se interpreta para conocer mejor, para conocerse. Esta profundización del ser la ofrece justamente el sentido, en cuanto la propia persona se abre al mismo, a partir de sus relaciones con otros, a partir de sus experiencias en el mundo, se construye un hogar⁵²⁵.

El sentido es canal ético, para el sujeto personal, que anhela también escuchar y conocer cuál es el del otro, ese alguien aparentemente desconocido que habita en el misterio. Sólo así, y más allá de la argumentación, se puede entender el papel hermenéutico de la sentencia, con la que el juez acoge el sentido de justicia que se expende hacia el otro como un tú y a la sociedad.

Por ello, se habla de “personalizar” el juzgar, como una necesaria adaptación al sujeto, la situación, el caso y a los contextos concretos. Los propios seres humanos son ya únicos e incomparables. Hay que distinguir, ya que la igualdad jurídica no es la de lo idéntico. Esta consiste en “la igualdad de los iguales”, en hacer las distinciones justas. De aquí, la necesidad de conocer realmente la verdad, entender a los actores, y comprender los contextos, para poder así juzgar.

Sin embargo, también, después de discernir lo justo, y de dictaminarlo con prudencia, cabe suavizar el rigor de lo justo estricto. De aquí, la tradicional imagen según la cual todo juez humano ha de juzgar con los ojos vendados. Mas al cabo, y luego, este mismo juez debe, en parte, dejar caer la cinta de sus ojos para mirar a los ojos del justiciable.

⁵²³ Por esto, se dice que más vale el que un culpable se vea libre que castigar a un inocente, y que –summum ius, summa injuria”- una interpretación excesivamente rigurosa cae en injusticia, dado que los juicios humanos nunca son justos del todo ni absolutamente.

⁵²⁴ Grande Yañez, M. *Filosofía del Derecho Hermenéutica*. Cit., pág. 147.

⁵²⁵ Cfr. VV. AA. “Reflexiones en torno a los conceptos de comprensión e interpretación” en *Cuadernos de Educación y Desarrollo*, N°. 23, Málaga, 2011, pág. 24

Así, es la vulnerabilidad lo que ha de inspirar y se debe integrar en cada esforzado juicio del Derecho, y el valor compasivo de la misericordia. Hay que articular la justicia y la misericordia, de la que la primera procede.

Conviene advertir, a juicio de BARRACA MAIRAL, que el lazo entre misericordia y justicia comienza por inspirar una actitud hermenéutica o interpretativa del Derecho muy peculiar. Esta consiste en atemperar con la bondad o misericordia la severidad o el rigor de la propia justicia. Mas, esto sin fusionar confusamente ambas dimensiones o aspectos, ha de alcanzarse mediante una interpretación o hermenéutica jurídica profunda. Ello reclama una fértil antropología, una filosofía de lo humano abierta al valor único de la persona. Esto implica una inteligencia cordial de la realidad humana, por cuanto esta se muestra como naturalmente frágil, menesterosa y limitada⁵²⁶.

Para todo lo anterior, conviene que la hermenéutica jurídica sepa respetar determinadas claves básicas, ligadas a la antropología. Estas claves implican armonizar, integradoramente, un conjunto de valores: el valor de la simetría o proporcionalidad, el de la persona en su unicidad y, por último, el del humanismo al que está llamado el Derecho y que comporta a su vez todo un plexo axiológico inspirador.

2.- La justicia en su búsqueda de lo justo como una experiencia virtuosa de la justicia en política

Para los antiguos, la justicia era una virtud, esto es, una cualidad cuya posesión haría al individuo capaz de alcanzar la perfección y, por tanto, la felicidad proporcionada por ese ese acto. Ser feliz, según esto, equivaldría a ser virtuoso.

Es decir, de acuerdo con lo anterior, la justicia apunta en primer lugar hacia el sujeto que la practica, hacia el sujeto virtuoso; la justicia no es un instrumento extraño, para alcanzar algún fin extraño al propio acto. La virtud lleva implícita la vivencia de la vida de manera óptima, y esta experiencia trae aparejada la plena realización. El virtuoso alcanza la felicidad en la virtud misma. Pero la justicia como virtud siempre se referirá al otro; mas,

⁵²⁶ Barraca Mairal, J. "El juicio del derecho y la misericordia: una hermenéutica jurídica desde la fragilidad humana". Cit.

¿en qué condiciones se encuentra este otro? ¿Qué relación debe implicar la participación en la justicia?

El primer modo de relación es el que, en un pie de igualdad, se da entre las personas. Se basa en hallar la medida objetiva entre lo debido y lo que se da, que han de ser equivalentes. Es el caso que se vive en la comunicación directa de bienes, que debe regir una gran parte de las acciones humanas, que se sostienen en la confianza mutua del intercambio.

En este marco directo de la virtud de la justicia, se evidencian los dos actos que la expresan: la reparación del daño causado, y la retribución por el beneficio recibido. La justicia ha de medir con exactitud tal intercambio. En este marco, la justicia no sólo reconoce derechos, sino que también contempla deberes; es más, tiene que ver con la propia sensibilidad hacia los bienes ajenos.

Está en juego aquí el reconocimiento de los méritos en un ámbito de igualdad. Esto, pues, de otro modo, se producen una serie de agravios comparativos, que desordenan las relaciones humanas, y estas quedan sometidas a un sistema arbitrario. Se percibe entonces una opresiva falta de libertad, al quedar todo dependiente del que detenta el poder y puede obrar violentamente contra cualquiera que se oponga a su voluntad. Parte de la posibilidad de justicia, en cuanto quita obstáculos a su realización, se halla en la superación de toda discriminación, que supone una falta de igualdad real por motivos diversos: religión, sexo, condición social, etc.

Los requisitos para practicar esta justicia son la mutua confianza y el carácter público de los acuerdos, que obedecen a consideraciones ajenas a las relaciones privadas. De aquí deriva el que estas relaciones requieran de una protección jurídica adecuada, aunque su valor nunca se pueda reducir a ella.

De este inmenso campo, depende la percepción primera del orden de la justicia en la sociedad, que se desarrolla en dimensiones básicas del trato de las diversas personas que integran el cuerpo político. No solo en lo que se corresponde al precio justo de las cosas, dentro de las leyes de mercado, sino también en el cumplimiento de la palabra dada, en la honestidad en el trabajo profesional, en la igualdad de oportunidades, etc.

Pero la comunicación de los bienes tiene, también, una repercusión pública, donde la sociedad, en cuanto tal, desempeña un papel en el momento de ordenar la distribución de los bienes entre sus miembros.

Así pues, la relación que se establece no se basa en la sola igualdad del intercambio, sino en la distribución equitativa de las cargas, y ello en conformidad con las capacidades y las necesidades. Entran aquí en consideración las comunidades intermedias, que tienen esencial importancia en la distribución de bienes y de cargas sociales, y que son decisivas en la estructuración interna de la sociedad.

En este ámbito, el Estado corre con la iniciativa primera, y aunque no se puede delegar en él todo lo que significa la redistribución de las riquezas. A cualquier ciudadano le corresponde la responsabilidad de la función social de sus propios bienes, que es parte esencial en la construcción de una sociedad justa. Se trata de un campo inmenso de acciones, por parte de las personas, y que requiere una adecuada sensibilidad. Hay que romper con una mentalidad que reduce el sentido moral de la justicia a la mera legalidad vigente, y que conduce a una desmoralización de la sociedad.

Queda, entonces, la concepción de la justicia que ha de regir las relaciones sociales en cuanto estas construyen el bien específico que es la misma sociedad. Su fundamento reside en la realidad misma de las estructuras sociales, en su orden interno. Y le corresponde en primer lugar al Estado la responsabilidad sobre ella, en cuanto es el primer garante del bien común. La justicia es además el objeto y, por tanto, también, la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia y esta es de naturaleza propiamente ética.

De este modo, es la misma justicia la que configura internamente las relaciones sociales. Esto, para que se integren en la promoción del bien común. Así, se cumple su último destino que es el “desarrollo de toda persona y de todas las personas”.

Desde la justicia social, entonces, se promueven las comunidades fundamentales, que construyen y estructuran internamente la sociedad. Esto es del todo necesario para que responda a las aspiraciones humanas a una vida plena. De aquí, los principios de solidaridad y de subsidiaridad, que han de iluminar las acciones en el campo social. Se trata en el primer caso, de tener en cuenta al conjunto de la sociedad y no solo a las personas implicadas directamente en la acción. Es un principio cuya necesidad se refuerza hoy en día por el fenómeno de la globalización. En cuanto al segundo, se ha de responder a la exigencia de promover la libre implicación de las personas en las acciones sociales,

para que no se vean impedidas por instancias superiores que ahoguen las iniciativas que desarrollan las personas y hacen crecer a la sociedad en cuanto tal⁵²⁷.

Pero, posiblemente, estas visiones sobre la justicia, si bien importantes y necesarias, no bastan para el presente análisis. Este requiere interpelar el llamado de lo justo en el plano existencial, en el comportamiento personal del existente singular, del ser virtuoso por antonomasia.

REYES MATE plantea, así, que la virtud está al servicio de un proyecto de vida, que la persona además no se inventa por las buenas, sino que le viene ya dado por la propia naturaleza humana. Lo cual manifiesta que al ser humano no sólo le importa el vivir, sino además, el vivir bien⁵²⁸.

El proyecto humano de vida, “aunque encaje con los deseos y posibilidades de cada persona, es una creación humana y, por ello, artificial.” La vida buena, para REYES MATE, es ese proyecto de vida bien vivida, con respecto a cierto orden que representa el proyecto personal de plenitud, el cual requiere de un comportamiento social amparado en las diversas virtudes. Esa orientación de la virtud al proyecto de vida está hablando de la dimensión pública de la misma, porque ese vivir bien o bienestar necesita de los demás⁵²⁹.

La virtud alcanza al ser que la experimenta y, también, a la comunidad a la que pertenece. Esto permite concluir que la virtud enriquece a quien la practica, desde luego, y también a los otros que conviven con él. Ese proyecto de vida, que propugna la virtud, no puede alcanzarse sólo, no puede lograrse sin la comunidad, ya que el hombre no viene al mundo de tal manera aislado, viene por otro y para otro, viene para ser persona en comunidad⁵³⁰.

El hombre virtuoso o justo es el que actúa no en beneficio propio, sino dejándose imbuir por las exigencias de un proyecto de vida humana. Ello, porque es allí donde puede conseguir ese buen vivir, que es distinto al mero vivir, como ya se ha mencionado con anterioridad.

La virtud encargada de dar dimensión pública a todo acto virtuoso es la justicia, una virtud que tiene por finalidad arreglar toda actividad humana en tanto en cuanto tienen relación

⁵²⁷ Vid. Lisón Buendía, J. F. “Democracia republicana y comunitarismo” en *Daimon: Revista de filosofía*, N° 29, Murcia, 2003 (ejemplar dedicado a: Ética cosmopolita y política internacional), págs. 87 a 100.

⁵²⁸ Cfr. Reyes Mate, M. “Tratado de la injusticia. XX Conferencias Aranguren” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 45, 2011, págs. 445 a 487.

⁵²⁹ Reyes Mate, M. *Tratado de la injusticia*, Anthropos Editorial, Pensamiento crítico, Barcelona, 2011, pág. 85.

⁵³⁰ Lisón Buendía, J. F. “Democracia republicana y comunitarismo”. Cit.

con los demás. Así, la virtud, llevada al ámbito social, es, para algunos, aquello que tiene lugar en la buena sociedad comunitarista, la cual es esencialmente universalista. En esto, juegan un rol protagonista el mutualismo, la confianza en la paulatina desaparición de la interconexión y la nueva sociedad del conocimiento, la desregulación política de la vida política en el marco de una comunidad de comunidades, la conveniencia de formalizar las responsabilidades básicas y principalmente redimensionar la misión educativa más allá de la ciudadanía nacional sustentada en virtudes (entre ellas, la justicia)⁵³¹.

En ese sentido, la justicia es una dimensión que está presente en muchos actos y, por ello, en muchas otras virtudes. Hay justicia, por ejemplo, en la virtud de la valentía, porque tanto la temeridad como la cobardía ponen en peligro la vida del otro. Otro tanto ocurre con la virtud de la templanza, porque la intemperancia conlleva violencia contra el otro; o con la virtud de la generosidad, porque “tanto la prodigalidad como la avaricia comportan perjuicio para el otro”⁵³².

Vale decir, la justicia no tan sólo se manifiesta en la distribución de bienes y servicios, en la justa distribución de la riqueza; sino que está presente en toda actividad humana que tenga relación el otro, con la comunidad, con la vida política.

Existe también la importante reflexión de que la vida pública se nutrirá de la vida privada, de cada uno de los miembros de aquella, y que no pueden separarse de manera artificial, ya que se alimenta de lo que cada uno puede dar de sí.

La justicia está tan presente en las demás virtudes, cuidando de que atiendan a los demás, que cabe la pregunta acerca de si ser justo requiere como condición sine que non el ejercicio de la ciudadanía. Habida cuenta del gran valor justicia también surge la pregunta en torno a si ser justo implica ser bueno. La persona virtuosa, en sociedad, puede encarnar al bien moral, que es personal y comunitario; pero también es importante referirse a la persona justa, que pone el acento en la relación con los demás, en la convergencia entre procurar el bien de la comunidad y una intención específica, vale decir, de aquello de lo que se ocupa propiamente la virtud de la justicia.

⁵³¹ VV.AA. *Comunitarismo. Cultura de solidaridad*. Editorial Sekotia, Valencia, 2018.

⁵³² Reyes Mate, M. *Ibíd.*, pág. 86.

La dimensión pública del acto virtuoso, gracias a la justicia, permite pensar la relación entre esta y la política. Si la justicia es una virtud, entonces remite al acto humano y, por lo tanto, al sujeto de la acción⁵³³.

Asimismo, lo que caracteriza a la justicia es principalmente la alteridad. Lo propio y lo diferente de la virtud de la justicia es que dice relación al otro, y que se refiere a cosas concretas.

En primer lugar, la alteridad, en el acto justo, tiene lugar si satisface las exigencias objetivas del otro, al que se ha causado un daño o al que se le debe algo. Sin perjuicio de ello, debe considerarse que no es lo mismo restituir algo a alguien por las buenas, asumiendo voluntariamente que hay que reparar un daño, que hacerlo por las malas, forzado por la ley. Aunque esto no provoca el que se sea tildado de injusto⁵³⁴.

Otro aspecto también implícitamente considerado en la alteridad, que debe tenerse en cuenta, es la primacía del otro. Lo que cuenta no es la intencionalidad de causar mal, porque lo que cuenta no es el agente, en este sentido, sino el paciente. El nervio de la justicia está, tal como lo señala REYES MATE, en el ajuste o respuesta a la pregunta del otro, entendiendo tal pregunta como un cuestionarse sobre la existencia de un daño objetivo y como interrogarse en torno a la respuesta adecuada, que es justamente, la reparación de tal daño. La justicia vendría a ser, en tal caso, lo que se le debe al otro en estricta reparación⁵³⁵.

La alteridad, en palabras de MENSCH, se muestra a sí misma en el hecho de que el otro se entiende a sí mismo como alguien distinto de lo que proyecta la mismidad del ser personal. Para ello debe de considerarse que la libertad se encuentra implícita porque el tú que aparece escapa del control del yo, es la alteridad considerada desde la perspectiva de la acción⁵³⁶. La propia libertad, está implicada de manera plena en el encuentro con ese alguien, pero también señala la necesidad de autolimitarse para así comunicar reflexiva y generosamente la experiencia personal del darse.

⁵³³ Vid. Béjar Merino, H. *El corazón de la república: avatares de la virtud política*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

⁵³⁴ Reyes Mate, M. *Ibíd.*, pág. 92.

⁵³⁵ Reyes Mate, M. *Ibíd.*, pág. 93. Por consiguiente, los elementos esenciales del acto justo serían: a) Alteridad, sólo se puede hablar de justicia si se habla de otro; b) el debitum, esto es, la materialidad de lo que se debe, la deuda. Lo que fundamenta la obligación de dar no es una decisión tomada por el príncipe o por la comunidad, sino la deuda que esta en la cosa; c) el ajuste o justum de la acción a lo que se deba al otro.

⁵³⁶ Mensch, J. "Dación y alteridad" en *Areté: revista de filosofía*, Vol. 14, N°. 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002, pág. 253.

En lo concerniente a la objetividad y materialidad del concepto de justicia, en los antiguos, debe atenderse al hecho de que el término “ius” se traduzca por justicia o por derecho. Pues bien, en apretada síntesis, estas son algunas de las reflexiones principales que se dependen del pensamiento de REYES MATE en torno a como la justicia era considerada para los antiguos.

Para los modernos, es necesario que impere una facultad moral de una persona que posibilita la existencia de un derecho. Para los antiguos, lo justo o el derecho es impensable sin la mediación de algo objetivo, ya sea una acción o una cosa, de tal manera que lo que es derecho para uno resulta deuda para otro⁵³⁷. Es impensable lo justo sin tal relación material. Para los modernos:

<<El derecho será algo implícito a la persona y que puede ser pensado independientemente de toda mediación material. Tal emancipación del derecho, respecto al objeto, ha permitido un desarrollo espectacular del Derecho, de los derechos humanos, en concreto, pero con el inconveniente de que estos adquieran existencia formal sin que existan en la realidad>>⁵³⁸.

Para ciertos autores, como MILLAS, la justicia no es un valor propiamente jurídico, puesto que ni su esencia ni su efectiva realidad se hallan inexorablemente ligadas en principio al Derecho⁵³⁹. El Derecho contribuye a realizarla, puede incluso ser la condición de hecho necesaria para que haya justicia entre los hombres; pero su idea y la posibilidad de vida, que ella involucra, no contiene la idea de vida jurídica como ingrediente esencial. También es concebible teóricamente una comunidad de hombres en donde, por el solo imperio de los valores religiosos y morales, impere la justicia en plenitud, aunque esa organización carezca de organización jurídica”.

Esta idea se sostiene sobre la consideración de que el orbe de los valores jurídicos, sensu stricto, se reduce a un valor único: la seguridad jurídica. Sin embargo, es preciso admitir que la idea de justicia tiende a objetivarse en el Derecho, lo cual significa que el Derecho es siempre una cierta medida de justicia, en el sentido de que todo ordenamiento jurídico se presenta como un intento de expresión y de realización de una determinada concepción

⁵³⁷ Reyes Mate, M. *Ibid.*, pág. 93.

⁵³⁸ Reyes Mate, M. *Ibid.*, pág. 93.

⁵³⁹ Vid Millas, J. *Filosofía del Derecho*. Ediciones Universidad Diego Portales. Colección pensamiento contemporáneo, Santiago de Chile, 2012.

de la justicia, la cual se obtiene desde el dialogo vivido entre los miembros que habitan en el seno de la comunidad.

Esto, a la vez que, por otro lado, la idea de justicia subsiste, fuera del Derecho, como un criterio o medida que permite valorar el ordenamiento jurídico, sus normas y sus instituciones, o sea, que permite emitir enunciados acerca de si ese ordenamiento, normas e instituciones son justos o injustos, correctos o incorrectos⁵⁴⁰.

La justicia, entonces, es un bien para una especie social por su naturaleza y cultura. El bien es “excelencia” o virtud, es la impronta de la actitud comunitaria, o adición de interacciones favorables al colectivo histórico en cuestión. Teleológicamente, lo justo es cooperación contraria a las dominaciones, es decir, al no reconocimiento del otro. Es la congregación mutualista, propuesta por el contrato social, la que sostiene la importancia de la comprensión de que los derechos comunitarios ponen en acción al Estado, parte organizativa del cuerpo político cuya legislación ha de orientarse a la prosperidad, al cuidado de la casa común, y al bien común, que alimenta el amor al elemento humano del Estado, en su manifestaciones de población, nación o patria, dentro de la equidad. Tanto el contrato social como la justicia ideal continúan siendo una utopía que, no obstante, sigue en pie, como acto virtual para juzgar la sociedad real y aspirar a una comunidad fraterna.

El ideal fraternal implica la posibilidad de que una sociedad, en donde impere entre las personas el sentimiento de dependencia universal en lo económico, jurídico, político y social, y su mutuo entendimiento, se muestre subordinado al desinterés. Esto es, vinculado a la verdad implícita de que cada uno es deudor del otro, en la intimidad alterna de ser con otros, coexistir con ellos. Esta solidaridad surge del inestable equilibrio entre el supra-moral amor y lo justo⁵⁴¹.

Es en el campo de la ética, donde se asoma el valor de la justicia. Así, a su vez, el juicio político encomiable, que rebasa el recinto de los tribunales en dirección al reconocimiento mutuo, recae básicamente en mediaciones simbólicas y en una espontaneidad que busca la comunidad con los otros.

⁵⁴⁰ Barraca Mairal, J. *Pensar el Derecho*. Curso de Filosofía Jurídica. Ediciones Palabra, Madrid, 2005.

⁵⁴¹ Para establecer lo justo, es menester que se tomen en cuenta intereses, creencias, exigencias, dominios e intereses: los mundos generacionales con sus horizontes. Que se atienda al ser que se es, como el sitio donde aparecen los deseos de superación, independientemente de los resultados fácticos no deseados de las acciones realizadas con buena intención, es decir, de las acciones hechas en favor de la comunidad.

El mal se reprueba inicialmente, a juicio de WALTON, mediante la lamentación contra las circunstancias, en contra de sus agentes responsables, y a favor de quien sufre la injusticia. La política, en tal sentido, es una forma de racionalidad que encierra una forma arcaica de irracionalidad; esto es, refiere al deber de vigilancia, ante la posible irrupción de la violencia⁵⁴².

La filosofía política, frente al acontecer de lo malo, se sitúa ante una “paradoja viviente”. Así, la humana reflexión se debate entre una sabiduría trágica y una sabiduría política. Mas, este paso, de lo trágico a lo político, se da solamente en virtud y a través de la sabiduría práctica según ZAPATA DÍAZ⁵⁴³.

La persona, como ser político, tiene como intención el poder vivir junto con otros, en el espacio público de la discusión. Este poder vivir juntos emerge de una visión de la antropología política que permite que se entienda al otro, con el cual se convive en la polis, como un ser capaz de hablar, de narrar, capaz de vivir, vale decir, capaz de configurar el encuentro.

Las primeras semillas de la ética nacen de la indignación. La indignación a lo largo de la existencia se vive cuando impera el daño, que infringen de manera arbitraria quienes ejercen el poder económico, político y social. Lo justo es, pues, el dinamismo que moviliza las esferas vitales, mediante el deseo y la reprobación de la arbitrariedad; es decir, de las carencias y las quejas del sufriente. Bajo la mezcla de reacción involuntaria y de voluntad, lentamente, la conciencia ética va sintiéndose requerida a plantearse qué reacciones emprender, ante concretas situaciones de conflicto e incertidumbre, situaciones a veces marcadas por la violencia de un vacío factual de alternativas. La justicia se debate entre su identidad generalizada y los predicados que presiden la calificación moral de las acciones humanas concretas.

La injusticia, por su lado, bajo este aspecto, puede entenderse como la dominación que imponen unos individuos a los grupos sociales que subordinan, como los desiguales repartos de bienes, como las promesas traicionadas o incumplidas que destruyen la confianza depositada en la palabra ajena, como los pactos corruptos, como los castigos, las retribuciones y los premios desproporcionados, así como los elogios inmerecidos. En

⁵⁴² Walton, R. J. “Husserl y Ricoeur sobre la intersubjetividad y lo político” en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N° 3, Madrid, 2011 (ejemplar dedicado a: Serie Monográfica), pág. 45.

⁵⁴³ Zapata Díaz, G. “La hermenéutica política de Paul Ricoeur” en *Universitas Philosophica*, N° 59, Bogotá, 2012 (ejemplar dedicado a: Hegel), pág. 271.

suma, la injusticia es el sufrimiento que, al violar la igualdad de oportunidades, implica la repartición arbitraria e indiscriminada de patrimonios, beneficios, salud, educación, seguridad y derechos humanos, y afecta a los más vulnerables, en el ámbito de la responsabilidad y de las obligaciones.

Con el desarrollo del concepto de personalidad, lo justo e injusto se atribuyen a personas e instituciones, quienes teleológicamente se mueven o no por el deseo de vivir mejor con los otros, en instituciones más justas o menos injustas. Esto entraña y oculta la demanda de que se eviten acciones humillantes, despreciativas, que afectan la autoestima de la víctima.

La igualdad de oportunidades y la imparcialidad se conciben como guardianes de las fronteras contra el dominio, que se yergue en la discordancia individual y colectiva.

Es vital una institucionalidad política que no se conforme con una actitud meramente adaptativa, pues una institucionalidad convencida solo de su tarea administrativa y meramente gubernamental es, al fin y al cabo, el descalabro de la legitimidad ciudadana. Esto es así porque la ética, y por supuesto la política, dentro de esta, poseen una dimensión proyectiva, que se encamina hacia un horizonte de justicia, libertad e igualdad, como valores por realizar⁵⁴⁴.

El fin último de la justicia es el orden aceptable, no violento, es decir, la paz, tema recurrente de la filosofía política: se intenta zanjar así la incertidumbre, para arribar a cooperación. La guerra y la paz son asuntos cruzados, cuyo horizonte es la política; el Derecho, en principio, orienta a que se supere la primera.

El bien amoroso establece relaciones interpersonales de amistad o proximidad, hace del otro sinónimo de cada uno. La justicia cambia las cosas y las disposiciones; las entrega, como un don ajeno, a la utilidad personal: sin don, nada se esperaría.

La justicia no sólo es la paz, entre quienes desean vivir en cooperación, sino el reparto: cada ciudadano es copartícipe de lo comunal, independientemente de las diversas amistades. En principio, la idea más elemental de justicia es la distributiva, en los repartos

⁵⁴⁴ Almonacid Díaz, C. “El poder de la imaginación, de la ficción en la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur” en *Recerca: revista de pensament i analisi*, N°. 22, 2018 (ejemplar dedicado a: Neuroética y neuroeducación: repensando la relación entre las neurociencias y las ciencias sociales), pág. 156. Como consecuencia, ante la realidad imperfecta de lo dado, el conformismo no puede ser constitutivo de la política, pues, si se quiere hacer de la política una actividad digna, es necesario que los políticos cumplan su papel, innovando y transformando la realidad. La acción política se redescubre a sí misma si admite, entre sus capacidades, a la creatividad y la imaginación, para ensayar mundos posibles.

y retribuciones: así, la parte personal y la de los otros facilita el compartir y participar en la distribución de bienes y participar en instituciones. La justicia se define por la distribución, el intercambio y el reparto. La igualdad que propone implica que se reconozca el valor de los agentes, que su vida es tan importante, significativa y valiosa como la mía. La distribución, igual en lo que concierne a responsabilidades, autoridad y méritos, es el pilar que abre las puertas a las prácticas comunitarias.

Es importante destacar, asimismo, que distribuir no es dilapidar ni gastar en exceso, se distribuye lo que se tiene y velando por aquellos a los cuales les falta, pero debe tenerse que distribuir. El don siempre se tiene y es inagotable ¿Puede distribuirse? En ningún caso, por cuanto es gratuito y nace de íntima alteridad que duerme en el seno del corazón que habita el ser personal.

3.- Lo justo en cuanto don. La construcción del bien común

Para SANTO TOMÁS, existiría una justicia de naturaleza general. Se trata de una justicia que tiene por objetivo el bien común o, más precisamente, la orientación hacia el bien común de todas las demás virtudes, como manifiesta CARPINTERO. Esta justicia vendría a ser algo así como una supervirtud, debido a que opera con los actos de las demás virtudes, orientándolos hacia un objetivo que está fuera y más allá del fin propio de cada virtud. La justicia general tiene pues por materia de sus actos la de las otras virtudes, lo suyo específico es hacer del hombre prudente o valeroso o diligente, un buen ciudadano⁵⁴⁵.

Esta justicia general vendría a ser una virtud específica, distinta de las demás, una orientación al bien común, el poder hacer del hombre bueno un buen sujeto en la ciudad y para la misma.

Antes de referirse a la justa distribución y al justo trueque, se debe reflexionar acerca de un tipo de justicia mucho más elemental y previo, consistente en el deber de cada cual de orientar sus actos hacia el bien común ¿Qué es lo que hay en tal comportamiento de justo o de injusto? ¿En qué consiste lo justo de la justicia general? Para responder, estima MARTÍ, se debe considerar que el bien común no es la suma de bienes de cada uno de

⁵⁴⁵ Vid. Carpintero, F. *Historia breve del Derecho Natural*, Colex, Madrid, 2000.

los integrantes de una sociedad, sino que es el bien de todos, creado por todos, frente al cual cada uno de dichos miembros tiene un derecho⁵⁴⁶.

Si la justicia general consiste en orientar la acción individual al bien común, se espera una orientación hacia el mismo por parte de cada sujeto o, si se prefiere, una contribución a la polis. No hay todo al margen de las partes, con lo que, si las partes o una parte se retrae, queda afectado dicho todo.

Esa no contribución puede ser debida al propio sujeto, con lo que la injusticia habría que endosársela a él mismo, o puede ser debida a los demás, que no fomentan el desarrollo de los talentos de cada cual, con lo que la injusticia, en este caso, habría que cargarla a la responsabilidad de los otros⁵⁴⁷. Esos otros pueden ser el Estado o los demás, que no valoran la significación de la aportación de todos y de cada uno al bien común.

Se dice que el bien común es un derecho de la comunidad, y que lo justo es que cada parte se comporte como miembro de esa comunidad, orientando sus actos hacia ella. Esa es la tarea específica de la justicia general y sobre la cual hay que detenerse.

Esta orientación del acto individual al bien común, entendida como deber de fomentar los talentos, es decir el reconocimiento del valor del otro, poco tiene que ver con las políticas compensatorias, que se hacen cargo de los desfavorecidos, para colocarles, mediante un esfuerzo mayor, en situación competitiva respecto de los demás. Las políticas compensatorias pertenecen a la justicia distributiva, no a la justicia general.

Además de la justicia general también existe la justicia particular, que ya no se refiere al bien común sino a la persona. Y las personas pueden tener dos tipos de relaciones, de parte a parte, y del todo con la parte. En el primer caso, se menciona a la justicia conmutativa, que es un ajuste o acuerdo en el intercambio de dos personas. La relación del todo a la parte daría lugar a la justicia distributiva.

La relación del todo a la parte está llena de sutilezas, porque complejo es el concepto del todo en relación al bien común. Esto ya se ha relacionado con la justicia general, como

⁵⁴⁶ Martí, J.L. “Política y bien común global” en Espósito Massicci, C. y Garcimartín Alférez, J. (coord.), *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, Nº. 16, 2012 (ejemplar dedicado a: La protección de bienes jurídicos globales), págs. 17 a 37.

⁵⁴⁷ Papa Benedicto XVI. “Caridad, verdad, justicia y bien común”, en *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, Nº. 477-478, Madrid, 2009, págs. 541-545; Morales de la Berreda, “Comunidad, participación, justicia y solidaridad y su relación con el bien común”, *Revista de filosofía*, Vol. 13, Nº. 2, Madrid, 2014, págs. 107 a 122.

fin del acto particular, y reaparece ahora como centro distribuidor de lo que corresponde a cada particular⁵⁴⁸.

Si las partes fueran iguales, la justicia distributiva consistiría en dividir aritméticamente lo que hay entre las partes. Pero como ocupan un lugar diferente, entonces la igualdad tiene que acoplarse a ese orden, es decir tiene que ser proporcional y no aritmética. Debe de apuntar a una aproximación sino certera al menos cercana a ello.

Principalitas y proporcionalidad son las palabras clave, tal como lo sugiere LÓPEZ SÁNCHEZ. La primera se refiere a una cualidad esencial desde donde se erige la vida política; la proporcionalidad es la relación que tiene que haber entre el todo y las partes. Como la distribución de los bienes comunes entre los singulares tiene que seguir el modelo de la relación del todo con las partes, lo que está diciendo esto es que se tienen que distribuir los bienes proporcionalmente, teniendo en cuenta la concreción singular de las partes para que haya justicia⁵⁴⁹.

Lo que se busca es reparar las injusticias, según un método de proporcionalidad entre cosas y personas, de suerte que, si las necesidades o la prestancia de una persona son superiores a las de otra, habrá que tenerlo en cuenta, a la hora de la distribución. Los bienes tienen que inscribirse en el surco de las relaciones entre personas que conforman la proporción, que se establece entre ellas. Si las personas son diferentes o hay desigualdad, la justicia deberá tener en cuenta esas diferencias y tratar desigualmente a los desiguales. Esto es lo que quiere decir el que la justicia no se mueve en una escala de igualdad aritmética, sino de proporcionalidad moral.

¿Cuál es la “principalitas” de la actualidad? El problema no es sólo definir la principalitas, a juicio de REYES MATE, sino, sobre todo, poder recuperar el concepto de proporcionalidad, pero no anclado necesariamente a su concepción clásica, sino que modernizándolo. El todo se ha identificado con su máxima finalidad, la vivencia

⁵⁴⁸ Las sutilezas se enconden en los términos “totum” y “bonum commune”, que generalmente se traducen como el “por todo” y el “bien común”, como si fueran sinónimos. Y no lo son. El término totum se refiere a personas, es decir, con los fines y el término bonum commune tiene que ver con cosas y con bienes, con los objetos, aquellos dignos de posesión o de propiedad. Reyes Mate, estima que, es el ordo que hace que las partes tengan una conciencia que provoca su entendimiento como comunidad no como masa. Es como si el totum y el bonum commune tuvieran lógicas distintas y santo Tomás ubicara la especificidad de la justicia distributiva en que las riquezas del bien común se someten a la hora de su distribución a la lógica del totum es decir de las personas.

⁵⁴⁹ López Sánchez, R. “El principio de proporcionalidad como criterio hermenéutico en la justicia constitucional” en *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, N°. 23, Madrid, 2011, págs. 321 a 337.

comunitaria y personal del bien común, pasando a ser el Estado el único y exclusivo administrador del mismo, quizás porque el primero se confunde con la sociedad política propiamente tal. La justicia quedó reducida a la obligación de los particulares a pagar impuestos y a la defensa de la patria. La justicia distributiva se ha convertido en un pacto entre individuos y poderes públicos, para el reparto de las riquezas públicas. Los términos cambian de significación. “El bien común viene a identificarse hoy con el patrimonio del Estado”⁵⁵⁰.

Sin perjuicio de ello, el desafío mayor consiste en responder a la pregunta sobre lo que sea para la actual sociedad el término “principalitas”, es decir, identificar los criterios básicos sobre los que está construida la política moderna, ya sea aludiendo a su carácter profesional, al ejercicio del poder explícito en la misma o a su vocación de servicio. Para ello hay que relacionarla con la democracia, como sistema de participación en la toma de decisiones por parte de la comunidad, además de responder la creciente desproporcionalidad entre algunos de sus miembros.

En esto, sí que hay diferencias entre antiguos y modernos. Para ser justos, según los antiguos, era necesario cumplir con las leyes de la polis. En esa supeditación a las leyes de la ciudad, lograban la experiencia de la eticidad, mediante la vivencia de la virtud. En cambio, para los modernos, ese sentido ético debe ir en consonancia con el experiencia y posibilidad de la autonomía. No se renuncia al cumplimiento de las leyes de la ciudad, pero deben ser instauradas por medio del ejercicio de la libertad. El ciudadano moderno es, al mismo tiempo, súbdito y soberano. Sólo se somete a las leyes que él mismo se da. Las leyes de la ciudad no son sagradas sólo porque sean de ella, sino porque han sido libremente discutidas y asimismo escogidas.

Los criterios políticos para resolver los problemas entre ricos y pobres deben ser criterios democráticos, es decir tienen que fundar su legitimidad en criterios racionales libremente elegidos. Esto se puede entender de dos maneras. Se puede, tal como lo intenta DUMONT, por una parte, precisar esos criterios democráticos, haciendo abstracción de la situación real, porque se entiende que sólo así se logra la necesaria universalidad de los mismos, abstracción que sin embargo no pierde de vista la anormalidad singular del ser

⁵⁵⁰ Reyes Mate, M. “La ética compasiva, una dimensión política de la responsabilidad. Antropología simbólica siempre abierta a porvenir”, *Revista anthropolos: Huellas del conocimiento*, N° 228, 2010 (ejemplar dedicado a: Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia), págs. 3 a 20.

personal. Se piensa entonces en la igualdad formal, al margen de la desigualdad real. Es el camino que transitan las éticas procedimentales. Habría que partir de la situación real y extraer la ansiada universalidad de criterios de racionalidad implícita en las desigualdades sociales⁵⁵¹.

Lo anterior no bastará, si no se concretiza en el espacio íntimo del propio ser personal. Para ello, es esencial entender que la justicia es una virtud, y su razón de ser está en función de un ser que requiere ser virtuoso para sí y para otros. Lo decisivo es ser virtuoso y eso significa no sólo actuar bien, sino también dejar de actuar mal, querer lo bueno para el hogar de la mismidad y quererlo también para el hogar ajeno donde reposa la alteridad. Es una prioridad motivacional que le empuja a alcanzar ese punto de quietud o ajuste en el que consiste la virtud. La injusticia puede ser vencida, porque estas construcciones morales están basadas en un supuesto que la modernidad ha perdido de vista.

Existiría en tal sentido, una prioridad cognoscitiva de lo injusto sobre lo justo, a saber, que la justicia no sólo está para hacer el bien a quien la ejercita, sino que, más allá de esa función, es una respuesta al grito de la injusticia. Es un acompañamiento que se escribe en la esperanza y no solo se ejerce desde la perspectiva restaurativa.

Los modernos operan un desplazamiento sustancial en el tratamiento de la justicia, al dejar de ser ésta mera virtud, para constituirse en fundamento moral de la sociedad. Las instituciones sociales, movidas por el principio de justicia, tienen que hacerse cargo de los problemas sociales de las personas que componen la sociedad⁵⁵².

Ahora bien, en tal sentido, se entiende que existan tantos ideales de justicia como marcos ideológicos tengan las personas que reflexionan sobre ella. Existe un politeísmo valórico del que se desprende que lo justo puede ser entendido de diversas maneras, lo que provoca un problema si la justicia es el fundamento moral de la armonía y coherencia social. Ello,

⁵⁵¹ Dumont, B. "Cuando el bien común "no se realiza": los deberes de justicia general en situación de poder ilegítimo" en Ayuso, M. (coord.) *El bien común: cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Fundación Elías Tejada. Itinerarios, Madrid, 2013.

⁵⁵² Este desplazamiento es vivido como un signo de madurez, hasta como un cambio social. La justicia subraya, en efecto, su vocación política, es decir, no se agota en consideraciones morales, sino que ella misma se constituye en fundamento moral de la sociedad al presentarse como una serie de principios sobre los que los seres racionales pueden ponerse de acuerdo, comprometiéndose a adecuar su comportamiento social a esos acuerdos. Que lo que anime las instituciones políticas sea la justicia es del todo loable, aunque debe reconocerse que nunca será fácil de lograr. Al disolverse con la modernidad el concepto de naturaleza sobre el que se había construido la idea de virtud por parte de los antiguos y al ser sustituido por autonomía del sujeto, aparece la pluralidad de concepciones morales.

por cuanto dicho fundamento debe implicar unidad, a partir de la cual se podrán sostener diversas opiniones que descansen sobre la pluralidad.

Hoy en día, todo debe someterse al tribunal racional y subjetivo del individuo. Pero el marco global, sobre el que se cobija la pluralidad de ideas sobre lo que es justo, debe de presentar una cierta univocidad, para que pueda ser sustentada y aplicada por la autoridad.

La justicia moderna se sitúa en el ámbito de búsqueda de criterios universales, aceptados por todos y válidos para todos. El miembro de una sociedad justa es el que actúa racionalmente, es decir, el que participa en la toma de decisiones desde la libertad, la independencia del juicio, la imparcialidad⁵⁵³.

Esta novedad de la justicia moderna consiste en una notable diferencia respecto a lo que clásicamente se entendía por justicia. Lo justo, en tal sentido, evoca a imparcialidad, a universalidad, racionalidad, modernidad.

Se debe constatar, en primer lugar, que el desplazamiento que opera en la modernidad puede ser tildado de profundo, de fondo, a saber, del ser a la acción, y que lleva consigo otros muchos cambios de acento: de lo objetivo a lo subjetivo, de los bienes externos a la libertad de los individuos; del daño al delito⁵⁵⁴.

Lo que se quiere dar a entender con ese cambio de fondo es que la moral se concibe como una guía para actuar correctamente, lo cual no es lo mismo que ser bueno. Preocupa lo que se debe hacer, y no lo que es bueno hacer, aunque no se está obligado a ello por bueno que sea.

Tal desplazamiento de fondo del ser a la acción acarrea inmediatamente otro; esta vez de lo objetivo a lo subjetivo. Tanto la noción platónica de idea de bien, como la aristotélica de vida buena, provienen desde lo externo, orientan la conducta de los miembros de una sociedad.

Anteponer en todo momento las pretensiones de la justicia conduce a un grave deterioro de bienes sociales. No sólo en el sentido de posponer determinados bienes, como la amistad o las relaciones fraternales, según afirma GRACIA CALANDÍN, sino incluso de hacerlos desaparecer. El espíritu legalista, que reclama en todo momento que se haga

⁵⁵³ Apel, K. O. "Globalización y necesidad de una ética universal: el problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva" en Cortina Orts, A.; García Marzá, D. (Edits.) *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, 2003, págs. 191 a 218.

⁵⁵⁴ Reyes Mate, M. *Tratado de la injusticia*. Cit., pág. 107.

justicia e insiste en derechos claramente definidos, conduce a la espiral negativa de deshacer vínculos más estrechos y generar tensión y distancia en las relaciones, el afán de priorizar la abstracción de las mismas conduce a la problemática de una posible pérdida de la riqueza existencial del singular personal:

<<Cuanto más aterrizamos en los casos prácticos de la vida humana, cuando ensayamos una política humana, más evidente aparece que la aplicación de la norma no puede ser establecida como válida y vinculante independientemente de las condiciones de su aplicación>>⁵⁵⁵.

Respecto a la propia justicia, esa prioridad del bien o de la vida buena sobre la voluntad del individuo, se traduce en el reconocimiento de que lo justo o lo debido viene dado y no se decide autónomamente. De ahí la importancia de la alteridad y de la materialidad. Pero, en la actualidad, cada uno decide lo que es justo. La alteridad cede el paso a la intersubjetividad⁵⁵⁶.

La única manera de salvar la pretensión de universalidad, fundamental para la justicia, es situar esta a otro nivel superior, en el que encontrar criterios universales de lo justo que sean aceptables para los defensores de todo ese pluralismo al que se ha hecho referencia.

Los criterios universales de lo justo tienen que ser neutros e imparciales, para ello se requiere que sean razonables, respecto a las distintas concepciones de la vida buena, es decir, los proyectos de vida. En los tiempos actuales, sólo una sociedad que entienda lo justo en esa versión liberal es susceptible de una discusión racional, razonabilidad no fría por lo demás sino que cálida y personal⁵⁵⁷. Sin perjuicio de ello, no sería cualquier liberalismo el que pudiera entender tal visión de la justicia, quizás el denominado “liberalismo melancólico” sea el propicio para rescatar dicha reflexión considerando la

⁵⁵⁵ Gracia Calandín, J. “¿Lo justo versus lo bueno?: sobre lo justo en la filosofía de Charles Taylor” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 68, N° 257, Madrid, 2012 (ejemplar dedicado a: Ser e identidad en la filosofía política), págs. 418.

⁵⁵⁶ Cfr. Bello Reguera, G. “Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica” en *Dilemata*, N° 3, Madrid, 2010, págs. 119 a 127. De hecho, En virtud de tales desplazamientos se contraponen lo justo a lo bueno como la libertad al sometimiento. Se da a entender que las teorías antiguas de la justicia estaban restringidas a criterios de lo justo, impuestos siempre por ámbitos que no concordaban con la autonomía. Por otra parte, aparentemente, el primado de la autonomía en la modernidad es tal, que todas las teorías de lo justo pueden ser llamadas teorías liberales, aunque con ese rótulo se designen pensamientos muy disímiles. Se denominan liberales porque una concepción liberal es una concepción en que se prohíbe cualquier jeraquización de las diferentes concepciones de la vida buena que se pueda encontrar en la sociedad o, al menos, que otorga un respeto igual a todas las que respetan la dignidad de la persona.

⁵⁵⁷ Cfr. Sánchez-Gey Venegas, J. “Hacia un nuevo liberalismo: Razón ética” en *Actas del congreso internacional del centenario de María Zambrano*, Madrid, 2004: II. *Crisis cultural y compromiso civil en María Zambrano*, 2005, págs. 155 a 163.

construcción del Estado y por ello, su afán de justicia sobre la propia naturaleza humana colmada de carencias pero también de posibilidades⁵⁵⁸.

Si resulta que la justicia general, buque insignia de la justicia de los antiguos, es un todo que se sustancia en un modo de ser de las partes, entonces, la justicia general no existe materialmente, como tampoco la comunidad, que no es sino un orden entre las partes. Son tan sólo un artificio lingüístico. Lo que existe son las partes. No hay lugar para una virtud general con entidad propia, si falta el soporte material; sólo hay virtudes singulares, que son autónomas y autosuficientes. Lo único general concebible será el resultado de su propia negociación. De ahí deriva el carácter voluntarista de la justicia, que impide entenderla en sentido pleno. Lo justo sería entonces el acuerdo entre voluntades, entendiendo por acuerdo no un consenso racional, sino la sumisión de una voluntad a otra, superior, que tiene autoridad sobre la inferior. De momento, el ser justo quizás, en términos positivistas, sería cumplir la ley, esto es, someter la voluntad del individuo a la voluntad soberana que manifestada conforme a lo prescrito en la Constitución, manda, prohíbe y permite, es decir, un imperativo legal. La moral concierne a la acción, a lo que tenemos que hacer, y no a lo que demanda el otro o a lo que es valioso en sí mismo. El acento se pone en el deber del sujeto y no en la calidad de las obras.

El paso de la ética de la vida buena a otra basada en la vida justa tiene una importancia significativa, porque se produce una pérdida irreparable. Así, en la ética de los antiguos, la justicia es, en el fondo, un ajuste. La injusticia desajusta, altera un orden determinado y la justicia lo restituye. En ese orden reestablecido, encuentra el ser humano no sólo equilibrio y armonía, sino bienestar. La moralidad de lo justo está relacionada con la satisfacción o el placer que proporciona la inserción en el orden. Este equilibrio en que consiste la justicia descansa en una complicidad estructural entre el hombre y la naturaleza, su comportarse, su manera de vivir, el cómo se orienta en la vida es culmen de una vida filosófica que atiende a la justicia mediando la reflexión prudente que regala la visión del todo en cuanto otro, del cual se es parte. La visión filosófica es atender a la realidad tal cual y aprehenderla en su rica concreción.

Tal planteamiento se hace imposible en la modernidad. El conocimiento ya no se mide por su correspondencia con la realidad, sino que queda sometido a las condiciones subjetivas de posibilidad. Este quiebre de la complicidad, entre el ser humano y la

⁵⁵⁸ Gambescia, C. *Liberalismo triste. Un recorrido de Burke a Berlin*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2015.

naturaleza, afecta también a la ética, que ya no podrá asociarse a la idea de armonía o bienestar, sino al esfuerzo, al deber. Con esto, se expresa que la puesta en práctica del imperativo categórico duele y tiene que ver más con el sufrimiento que con el placer, con el esfuerzo más que con el sosiego, con la acción más que con la contemplación⁵⁵⁹.

Para los modernos, los criterios de justicia son el resultado de un acuerdo moralmente motivado, es decir, tienen que estar razonablemente justificados. La tradición filosófica en la que se sitúan los modernos ofrece una justificación razonable del universo moral. Las éticas clásicas, tal como lo manifiesta GARCÍA MARZÁ y siguiendo el planteamiento de CORTINA que se ha planteado en otros acápites de este trabajo, se refieren a lo que se entiende como posibilidad de una vida buena; la kantiana, que es la tradición en la que por ejemplo se inscribe la ética discursiva, a la acción justa. Es verdad que en principio resulta ser una ética deontológica, vale decir, preocupada por el deber, por dar criterios para que la acción sea justa. Tal rectitud debe relacionarse con la razón práctica⁵⁶⁰. En tal sentido, debe inferirse que no se habla de razón en la ética de la misma manera que se habla en ciencia. Así, no son racionales los criterios morales de la misma manera como lo son las leyes de la naturaleza, pero eso no significa que no se puedan fundamentar de alguna manera. Se puede hacer recurriendo a la llamada razón práctica, en la que razón y libertad se coimplican.

Por ello, se dice que la ética en la modernidad es cognitivista, en opinión de FERRER, esto es basada en razones y no en sentimientos o intuiciones. Esto puede sorprender, dado que la moral kantiana adopta la forma de un imperativo, y no parece que el imperativo evoque fundamentaciones racionales. Mas, el imperativo categórico adopta el papel de un principio de justificación, que selecciona y distingue como válidas las normas de acción susceptibles de universalización⁵⁶¹.

El mandato de la moral moderna es racional, cuando busca esa racionalidad en el valor universal de sus propuestas. Esto es lo que se logra con la configuración del imperativo, que viene a decir que son buenas las acciones que todos los seres racionales quieren en

⁵⁵⁹ Vid. Gasperín Gasperín, R y Vázquez Parra, J. C. (Edit.), *Narraciones éticas: desde la modernidad y la posmodernidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.

⁵⁶⁰ Vid. García Marzá, D. “La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada” en Cortina Orts, A y García Marzá, D. *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Editorial Tecnos, Madrid, 2003, págs. 159 a 190.

⁵⁶¹ Cfr. Ferrer Santos, U. “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista” en Burgos Velasco, J. M. (edit.) *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Editorial Palabra, 2007, págs. 57 a 65.

tal sentido. Esto, conduce a la tercera característica de la ética moderna, que es el formalismo. La ética kantiana y sus derivados se mueven en el nivel del formalismo, que lo que plantea son las reglas para juzgar si esto o aquello puede ser considerado como justo o su contrario, injusto, debido a que no se puede comprender en qué consisten las verdades morales. Pues ello no es tarea del filósofo, sino del ciudadano a pie de calle.

La ética discursiva, en resumen, sólo ofrece un procedimiento para establecer criterios justos y rectos: será bueno todo aquello que, al hacerlo, se piense que es bueno para todos. Esa universalidad de la bondad es lo que hace el acto éticamente justo.

Actuar conforme al deber es someterse a un mandato o a una ley que ya está dada. Actuar por deber, sin embargo, es tratar de construir ese mandato o esa ley moral que todavía no existe. Ahora bien, el sujeto moral nunca sustituirá a la humanidad en la que piensa y, por eso, nunca sabrá si lo que decide es universal o no. El imperativo no convierte a la persona en legislador de hecho de la ley moral, sólo le demanda que se comporte como tal. Pero en esta demanda aún falta la concreción del otro, falta lo personal que existe en la inquietud ética de actuar conforme a la bueno.

Al intentar aclarar el significado de lo justo frente a lo bueno, se ha discutido que la capital distinción se hace desde una tradición filosófica, para la que el deber tiene que tener una fundamentación racional y, por tanto, un alcance universal. REYES MATE con acierto plantea que:

<<Habida cuenta de que esta tarea constituyente se lleva a cabo en el seno de una sociedad plural, la pretendida fundamentación sólo puede ser procedimental, es decir, sólo puede afectar al modo o manera en que la sociedad decida qué es lo justo o lo injusto. Si el deber tiene que ser racionalmente justificado, no hay más racionalidad que la procedimental>>⁵⁶².

Todo esto vendría a ser un modelo de justicia, prosigue este autor, en el cual cada uno es participe en condiciones de igualdad, con el objetivo de decidir normas consentidas por todos. No es tarea fácil, pues la decisión autónoma predispone al consenso comprensivo,

⁵⁶² Surge entonces la necesidad de revisar a KANT, tal cual afirma REYES MATE. El modelo es el imperativo categórico kantiano: “Actúa sólo según una máxima que puedas querer, al mismo tiempo, que sea la ley universal”, es decir, que será bueno aquello que uno estima que es bueno para sí y es bueno para todos. El problema surge en pensar como se puede superar esta soledad kantiana, convocando a los demás, no se ve como compaginar las distintas voluntades en el caso probable de que piensen distinto, en tal sentido, no convendría confundir universalidad con mayorías. La justicia no puede ser el resultado de votaciones democráticas.

de ahí la cláusula de imparcialidad que conlleva limitar esta autonomía, haciendo abstracción de algo tan propio como los intereses que cada uno de los miembros de una sociedad lleva consigo.

La justicia, en este contexto, no consiste en luchar contra la injusticia, la justicia consiste en decir cómo decidir si este caso es justo o injusto. En la ética procedimental, no existe un corpus sobre la justicia, sino que hay un método, para detectar casos de injusticia o un procedimiento para determinar cómo tomar una decisión justa.

Esta manera de entender la autonomía, centrada en la individualidad racional ¿Asegura la universalidad que persigue la teoría de la justicia? En tal sentido, debe considerarse que el experimento de la posición original se sustancia en un acuerdo sobre los principios básicos de la justicia. Y estos son dos tal cual se entiende desde la conocida reflexión de RAWLS. El primero es que cada persona tiene derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos. El segundo principio consiste en que las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos, en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad⁵⁶³.

Ahora bien, no puede desconocerse que tales reflexiones sobre la teoría de la justicia, amparadas en un consenso racional, logrado por sujetos iguales, pueden funcionar en sociedades desarrolladas, donde hay de hecho un nivel aceptable de distribución de riquezas. Pero, donde no las hay, tal consenso resulta impensable, y se debe entender que la justicia es en el fondo una respuesta frente al acaecimiento de la injusticia.

4.- Una ética de la justicia entre la hospitalidad y la interculturalidad. El encuentro con el rostro

La cultura, a juicio de CONILL, es el conjunto de procesos que desarrollan las potencialidades transformadoras del medio en que se viven los seres humanos. El estudio de la cultura humana se ha llevado a cabo desde la perspectiva del universalismo

⁵⁶³ Rawls, J. *El liberalismo político*, Editorial Crítica, Barcelona, 1996, pág. 328.

ilustrado, planteando el progreso y la mejora de la persona; pero ha tenido el inconveniente de considerar lo humano, el carácter de la humanidad, de un modo demasiado abstracto y uniformizador⁵⁶⁴.

En relación a esto se destaca que, en palabras de SÁNCHEZ CÁMARA: “La identidad de la persona presupone todo un conjunto de elementos que proceden de la circunstancia cultural y social. La persona no es inteligible sino en el seno de una determinada cultura”⁵⁶⁵.

“La interculturalidad, más allá de lo que se pone de relieve en el término multiculturalismo, constituye uno de los lugares filosóficos más privilegiados desde los que poder dar cuenta de los nuevos modos de ser y de estar en la realidad”⁵⁶⁶. Por consiguiente, tendrá relación con el entender un “deber ser” vivido y teleológico, en tal escenario.

La interculturalidad escenifica una nueva visión y una nueva estructuración social, para que dichas maneras de ser puedan ser ejecutadas dignamente. Debe ser contemplada como la exigencia moral de un espacio humanizado, en el que hombres y mujeres venidos de todas partes, de otras culturas, puedan llevar a cabo su manera de ser propia en compañía de otros⁵⁶⁷.

En consonancia con esta exigencia moral, GONZÁLEZ R. ARNAIZ se adelanta a proponer una concepción de la interculturalidad como el “espacio moral de referencia, descubierto por la propia razón, en la que los hombres y mujeres venidos de todas partes, pueden compartir un espacio comunitario, a fuerza de ser tal principalmente humanizador”⁵⁶⁸. Este pensador, prosigue enfatizando que es importante que la razón pueda dar cuenta del sentido de un espacio así, porque de ello podrán plantearse unos

⁵⁶⁴ Conill Sancho, J. “La interculturalidad en diálogo con la neurofilosofía práctica” en *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 52, 2015 (ejemplar dedicado a: Filosofía e Interculturalidad: Reflexiones para el siglo XXI / coord. por Comins Mingol, I; y, Sonia París, A.), pág. 77.

⁵⁶⁵ Sánchez Cámara, I. “Integración o multiculturalismo” en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, Nº. 49, Universidad de Navarra (Ejemplar dedicado a: Inmigración y Tolerancia), Pamplona, 2003, pág. 170.

⁵⁶⁶ González R. Arnaiz, G. “La interculturalidad como categoría moral” en V.V.A.A. *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pág. 77

⁵⁶⁷ González R. Arnaiz, G. *Ibíd.*, pág. 78. Expresa el autor que es frecuente utilizar indistintamente los términos multiculturalismo e interculturalidad para referirse al proceso y convivencia entre culturas. Desde una perspectiva de la filosofía política, hay que destacar la obra de G. Sartori *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, 2001, que opta también por el término de interculturalidad, del que el multiculturalismo sería un aspecto.

⁵⁶⁸ González R. Arnaiz, G. *Ibíd.*, pág. 78.

criterios en los que analizar, comprender y verificar la calidad moral de dicho ámbito ético, teniendo presente la riqueza y el desafío que implica la interculturalidad, lo que a su vez quizás pueda posibilitar el entenderla como categoría moral⁵⁶⁹.

En tal sentido, este filósofo define a la interculturalidad, aludiendo a su carácter de exigencia moral, como: “La reivindicación de un espacio moral de referencia, descubierto por la propia razón, en el que hombres y mujeres, venidos de todas partes, pueden compartir un espacio comunitario, a fuerza de humano y humanizador”⁵⁷⁰.

Además, tal como por su parte menciona SAN MARTÍN, la fenomenología incluye necesariamente la intersubjetividad. Y lo que está en cuestión en ella es la antropología filosófica. Para la fenomenología, entonces, que se ve a sí misma como la filosofía depurada metodológicamente, la filosofía surge del contexto de la multiculturalidad. Justo este contexto obliga a redefinir la antropología, que debe ratificarse en la interculturalidad. Ese marco obliga a pensar una política acorde con esa interculturalidad⁵⁷¹.

La razón reflexiva es el medio cognoscitivo, por antonomasia, permitido a la filosofía, y que supone pensarse siempre en la experiencia del otro, de modo intersubjetivo. Esto, porque sólo con los otros es viable el concepto de razón en el sentido de que dicha razón no se queda en lo meramente singular sino que se hace existencialmente convivencial. La intersubjetividad es la palabra con la que se denomina la experiencia del otro, y el hecho de estar siempre referidos a los otros. Mas los otros pueden ser: cercanos, menos cercanos o incluso alejados. Por consiguiente, la reflexión se hace más difícil; pero, a su vez, más necesaria, en este último caso, cuando el otro es diverso, nada próximo.

Asimismo, la interculturalidad, a la cual se hace referencia, tiene una relación estrecha con la antropología integral y por consiguiente con la donación, entendiendo esta como una dimensión básica antropológica de la caridad. DOMINGO MORATALLA, explica que tal dimensión puede suponer una recuperación de una perspectiva que a su vez denota

⁵⁶⁹ González R. Arnaiz, G. *Ibíd.*, pág. 78. Esta peculiar textura moral, prosigue esta autor, que representa en toda su profundidad la categoría conceptual de la interculturalidad, requiere, como no podía ser menos, de una serie de condiciones socioculturales y políticas. Ante ello el multiculturalismo, como descripción de los problemas que se generan en el encuentro entre culturas, escenifica los retos en los que deben de leerse las variables culturales del pluralismo, de la tolerancia y del respeto. Todo ello, a la luz del fenómeno de la inmigración, por encima y no al margen de un modelo de sociedad de bienestar.

⁵⁷⁰ González R. Arnaiz, G. *Interculturalidad y convivencia*. Editorial Biblioteca Nueva S.L., Madrid, 2008, página 80.

⁵⁷¹ San Martín, J. *Ibíd.* pág. 129.

el ejercicio de la alteridad íntima, que puede dar pie a la denominada responsabilidad social, semilla fecunda en los ámbitos de trabajo para el encuentro de las diferentes culturas. La responsabilidad social denota la implicancia personal de alguien en todas sus dimensiones más allá del actuar de las instituciones, las cuales resultan necesarias más no son suficientes en tan importante tarea⁵⁷². Se evita así la contemplación de la persona reducida a un mero dato de carácter cultural y resalta su papel de sujeto ético por antonomasia.

La interculturalidad es la posibilidad de configurar un ámbito moral, que vincule al ser personal, porque emerge de una experiencia de carácter existencial que denota la interrelación clave entre conceptos, tan ricos como, identificación, alteridad, diálogo solidaridad y examen⁵⁷³. Ello, de tal manera que ese otro sea considerado como una persona con la plenitud de sus derechos, derechos sólo a partir de los cuales se puede dialogar en igualdad de condiciones sobre las preferencias y los intereses sociales⁵⁷⁴.

Es en el plano ético donde los bienes y valores que fundan y constituyen a la comunidad de comunidades que es la sociedad, tendrán consecuencias esenciales en las diversas decisiones tomadas en base a convicciones y previsiones de posibles consecuencias, y que denotarán el protagonismo del ser personal en un mundo cada vez más globalizado pero al cual no se ingresa sin antes pasar por el pórtico que constituye el vincularse al singular personal. De esta manera se puede configurar la imagen del ser humano que debe dirigir globalmente la organización de la vida.

Organizar un modelo de convivencia, en dicho mundo tensional⁵⁷⁵, es el reto moral que asume el multiculturalismo para legitimar una determinada política y orden social. Los valores de la ciudadanía universal, de la solidaridad y, en último término, de la justicia

⁵⁷² Domingo Moratalla, A. Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad.

⁵⁷³ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 303.

⁵⁷⁴ En el plano de los saberes instrumentales meramente técnicos, no hay interculturalidad, sino eficacia de los diversos conocimientos. En el terreno económico más que una interculturalidad propiamente tal existen modos de organizar la vida amparados en diversos modelos de intercambio.

⁵⁷⁵ Chambers, I. *Migración, cultura e identidad*, Buenos Aires, 1994. Este autor describe los rasgos de la ciudad posmoderna como una “ciudad sin mapa” por el contexto fluctuante que mezcla lugares de disputa de la memoria histórica (calles, monumentos...) con el ghetto como realidad circundante en la que se da el mestizaje, los desplazamientos y las redes intra y transculturales. Por la incidencia que ha tenido en la Filosofía moral y Política toda esta temática del multiculturalismo, merece destacarse el debate entre Taylor y Habermas.

asegurarían dicho modelo de convivencia política, que estaría legitimado moralmente en la medida en que asuma y respete el pluralismo y la tolerancia moral⁵⁷⁶.

“Sin embargo, esta deriva socio-política que tiene el multiculturalismo, en el que muchos aprecian la sombra alargada de la cultura occidental, necesita un anclaje o, si se quiere, una cobertura más amplia”⁵⁷⁷, para no caer un relativismo donde los diversos ambientes culturales pueden aparentemente estar conviviendo, pero no están inmersos en el auténtico diálogo, donde si existe integración. El sentido profundo de lo cultural es el lugar propio donde el ser personal se enfrenta a las preguntas fundamentales de su existencia finita en la esperanza confiada de la trascendencia.

El “entre culturas” es el escenario existencial de la comunidad en la cual todos tienen una importancia decisiva no tan sólo por lo diversas de las tradiciones sino por su quehacer ético indispensable y original.

La interculturalidad es la posibilidad de generar en la pluralidad una determinada realización individual y colectiva. El ser con otros en términos de cultura, constituye a esta como algo propio pero también heredado. Y se tendría que añadir que lo constituye, en la misma medida en que lo intercultural, es una de las maneras más perfectas de ser con los demás, la mismidad entrelazada en los pliegues de una íntima alteridad, todo ello sólo es posible mediando la humanización de los vínculos desde la invitación ética del mirar juntos lo diferente y las semejanzas de la imprescindibilidad que implica la persona, entre otras cosas, como agente cultural.

SARRIÓN CAYUELA se interroga acerca de si cabe preguntarse por la posibilidad de una filosofía intercultural, que, partiendo del debate universal de la filosofía y de las nuevas perspectivas históricas, sea capaz de ofrecer una nueva configuración de la filosofía como espacio cultural compartido. ¿Es posible trabajar en la configuración de un nuevo debate filosófico que pueda centrarse “en la búsqueda de pistas culturales que permitan la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el multiuniverso de las culturas? Los movimientos sociales y culturales de los años sesenta, la descolonización y el nuevo entorno internacional, evidenciaron la necesidad de renovar,

⁵⁷⁶ Cabe destacar en este punto el trabajo de G. González R. Arnaiz, “Las circunstancias socio – culturales de la tolerancia”, en *Cuadernos de Realidades Sociales*, 47-48, Madrid, 1996, págs. 13 a 20. En un sentido distinto M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998, seguirá manteniendo que el asunto de la tolerancia es hoy un asunto político, o mejor, un asunto de política pragmática.

⁵⁷⁷ González R. Arnaiz, G. *Interculturalidad y convivencia*. Cit., pág. 83.

entre otras cosas, la mentalidad. Ello afecta a un determinado modelo de la filosofía que, hasta ahora, se ha concebido como el “único”, y no afectado por las circunstancias, el espacio, el poder y el tiempo”⁵⁷⁸.

Al centrar la cuestión en la filosofía intercultural, debe asimismo remitirse a la historia de las culturas o civilizaciones, que siempre se han configurado sobre las relaciones mutuas. De hecho, VALLESCAR PALANCA menciona que el devenir histórico de todas las culturas o civilizaciones se ha configurado sobre la base de sus relaciones con otras, a veces más próximas o distantes. Por consiguiente, puede hablarse de vinculaciones sobre la base del dominio. Dichas bases, a juicio de tal autor, estarían restringidas en cierta lógica del dominio o subordinación, encuentro e intercambio.

La filosofía intercultural puede implicar una “filosofía de los caminos”, una filosofía del peregrinaje en donde el andante se conoce en la ruta junto a otros, que como él han salido para llegar a un punto donde volver a reconocerse, pero ya de manera distinta a como se era en el lugar de salida. Por ello, el autor recién mencionado, bellamente se refiere a los caminos de aguas, luces y estrellas que atraviesan los campos, pero también aquellos de piedra y asfalto, por los que ha transitado –y transita– esta gran variedad de culturas, bajo la figura de los peregrinos, los navegantes, los comerciantes, los conquistadores, los extranjeros, las mujeres, etc⁵⁷⁹.

En tal contexto, cabe un discurso del interculturalismo ocupado en el diseño de un espacio político, para la convivencia pacífica de las diversas culturas⁵⁸⁰. La propia dinámica de la pregunta por la legitimidad lleva a la urgente necesidad de constituir un discurso ético del cosmopolitismo encargado de dar cuenta de ese espacio político y moral previo, el cual es requisito sine qua non para que la convivencia pueda practicarse en condiciones de respeto, de dignidad, respeto y solidaridad. Pero ello, de modo que implique también cierta fundamentación, no sólo una aparente justificación⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ Sarrión Cayuela, J. “Razón intercultural y lectura del Evangelio” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº Extra 42, 1 (Iluminar lo físico), Salamanca, 2015 (ejemplar dedicado a: Marceliano Arranz Rodrigo), pág. 261.

⁵⁷⁹ Vallescar Palanca, D. “Coordenadas de la interculturalidad” en *Diálogo filosófico*, Nº 51, Madrid, 2001, págs. 386.

⁵⁸⁰ Vid. Zapata Barrero, R y Requejo Coll, B. “Multiculturalidad y democracia” en Antón Mellón, J (coord.) *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Ariel Ciencia Política, Madrid, 2002, págs. 91 a 100.

⁵⁸¹ La pregunta filosófica, es decir, lo que da que pensar una situación que procura resolver a la pregunta de cómo dar cuenta de dicho espacio moral sin que quede colgado del cielo metafísico de una realidad sin referencia, ni del puro pragmatismo de una solución propuesta para salir del paso.

Además, ello tiene consonancia con cierta unidad del género humano de carácter metafísico, pero que no impide a su vez una perspectiva narrativa que permita construir una identidad intercultural. Ello implicaría elaborar una narración que de cuenta de como a partir de la comunidad local en que se habita se puede construir una más extensa que tenga justamente el carácter de intercultural⁵⁸².

Para ello, resulta esencial, la propuesta de GONZÁLEZ R. ARNAIZ. Esta radica en analizar los rasgos de una razón intercultural, que la propia razón, considerada también desde una perspectiva de calidez y compasión, descubre en el análisis y seguimiento de la originaria experiencia de venir a un mundo, hecho y por hacer, mundo habitado por otros, que es anterior a la propia razón y determinante, en términos de sentido, para la manera de vivir y convivir, mundo que influye en el modo de ser un existente personal. Descubrir cómo afecta esta vivencia a la manera de ser de cada persona, a la subjetividad y a la manera de relacionarse con los demás, es un reto que asume el citado autor⁵⁸³. Para ello, se inspira en el método fenomenológico, que emplea el seguimiento de las propuestas del pensamiento de LEVINAS, y que permite poner de relieve “unos criterios claves para entender la interculturalidad como una categoría moral, tomando como referencia la figura cultural del extranjero, en su consideración de emigrante”⁵⁸⁴.

Si se tuviera que poner hoy un rostro a todo el fenómeno de la interculturalidad, la figura del emigrante sería sin duda la protagonista de dicha faz, enfatiza GONZÁLEZ R. ARNAIZ. Pero este, “que viene de otra cultura y secundariamente de otro país, encarna la figura cultural del extranjero con toda una carga de amenaza a la identidad, constituida tanto personal como comunitariamente”. El emigrante tiene vocación de permanencia y esa vocación de permanencia es la que suscita la tensión cultural⁵⁸⁵.

“Esta figura cultural del extranjero, que viene de otra cultura, como consecuencia del fenómeno de la emigración, visualiza la dimensión externa o exterior de la interculturalidad”⁵⁸⁶. Pues, en virtud de este fenómeno de la emigración, se da un proceso de transformación de la identidad social, a juicio de BUEY FERNÁNDEZ, en la misma

⁵⁸² Vid. Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 46.

⁵⁸³ González R. Arnaiz, G. ““La interculturalidad como categoría moral””. Cit., pág. 80.

⁵⁸⁴ González R. Arnaiz, G. *Interculturalidad y convivencia*. Cit., pág. 87 y ss. Un desarrollo más amplio de tal tema puede verse en el mismo autor en G. González R. Arnaiz, “La condición de extranjero del hombre”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 1 (1998 -1999), págs. 121 a 141.

⁵⁸⁵ González R. Arnaiz, G. “*La interculturalidad como categoría moral*”. Cit., pág. 81.

⁵⁸⁶ González R. Arnaiz, G. *Ibíd.*, pág. 81.

medida en que la presencia de extranjeros en las ciudades occidentales no es algo circunstancial, porque se es parte de una comunidad internacional, cuyos límites internos abstractos, cuyas fronteras, se adentran cada vez más en el territorio de lo tenue⁵⁸⁷. Es más, la persistencia y la creciente importancia de tal flujo de emigrantes es lo que convierte a tales lugares en zonas interculturales, espacios de moralidad entre otros distintos, alguien por conocer en su riqueza original⁵⁸⁸.

La pregunta que se formula el propio GONZÁLEZ R. ARNAIZ es qué medida esta presencia de lo extranjero somete a revisión el cómo puede entenderse la propia identidad de quienes viven en el suelo de acogida; cuando ello surge, entonces, se puede reflexionar sobre la posibilidad de convivir, que refleja el paso de extrañamiento al ensimismamiento coexistencial, la soledad originaria es también solidaridad descubierta de una primera experiencia de unidad.

NUSSBAUM detalla que la travesía que implica ser un ciudadano del mundo es una empresa que se realiza en soledad, a modo de una situación que puede catalogarse como un exilio, desde las denominadas verdades aseguradas, que presupone otra anterior construida sobre cierta cálida sensación de cobijamiento de quien se encuentra rodeado por personas que comparten convicciones y pasiones⁵⁸⁹.

Para ESQUIROL la situación intercultural básica es el encuentro entre mundos, porque lo que propicia el inicio de algo nuevo, que si bien puede ser también violento puede incluso ejemplificarse como una manifestación de la amistad⁵⁹⁰.

Con lo anterior, la figura cultural de la extranjería puede ser leída en clave de alteridad, es decir como presencia de lo otro en mí, al menos en dos sentidos. En el primero de ellos, la extranjería puede ser vista como una metáfora de una radical experiencia antropológica, en la que la persona se ve arrojada en un mundo que ella no controla. Tal experiencia, que marca el inicio de ese peculiar extrañamiento del hombre, instado a hacer su vida en un mundo que le precede, desborda, por la dinámica universal de dicha experiencia,

⁵⁸⁷ Cfr. Zapata Barrero, R. "Multiculturalidad", en Zapata Barrero, R (Coord.) *Conceptos políticos: en el contexto español*, Síntesis, 2007, Madrid, págs. 185 a 216.

⁵⁸⁸ Cfr. Buey Fernández, F. "Grandes migraciones/Choques entre culturas", en AAVV, *Crisis industrial y cultura de la solidaridad*, Bilbao, 1995.

⁵⁸⁹ Nussbaum, M. C., *El cultivo de la humanidad*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 2001, pág. 120.

⁵⁹⁰ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 46.

cualquier noción de extranjería pegada a lo cultural⁵⁹¹. Toda persona es un ser aparentemente arrojado y, en ese sentido, resulta ser algo así como un ser extraño para sí mismo, percibiéndose así el segundo sentido de la alteridad, referido a la raíz óptica que adquiere⁵⁹². Pero este arrojar resulta contrario a la noción de una ética de la alteridad centrada en el encuentro con el otro distinto, encuentro inmediato y excelente, que llama a la puerta sin previo aviso y que interpela a quien se encuentra ensimismado pero llamado a la apertura del don en cuanto posibilidad de acogida en la gratuidad del compartir la llama del hogar, al menos desde una moralidad plenamente personal⁵⁹³.

En su condición de extranjero, el hombre mantiene una relación con lo que no es él, como “lo otro” que él, como modalidad de constitución vital, para la que el pensamiento desempeña una función determinante en las diversas maneras de plantearse dicha relación. Puede respetarle, pero también puede deshacerse de él. He ahí el sentido óptico de una manera de ser para la que la alteridad resulta determinante.

Es más, la reivindicación de la justicia y de la igualdad está directamente vinculada al respeto, es decir, al reto de acoger e incluir a la alteridad. De hecho, diversas sociedades se ven confrontadas a una serie de situaciones para las cuales parecen estar poco preparadas, lo cual puede traer aparejado una visión crítica y enemistada de dicha alteridad⁵⁹⁴.

La identidad intercultural requiere de una interpretación, la que a su vez puede comprenderse como un proceso de identificación, siendo esta última la constitución de un mundo⁵⁹⁵. Mundo narrado, que siempre está por hacerse, no siendo un status sino que el surgimiento propio del acontecer, lo que está por venir, aunque podría no suceder.

Afrontar el tema del otro y su implicancia en la íntima alteridad es superar la extrañeza que depara el encuentro con aquel. O en caso de no poder superarla, al menos puede ser una oportunidad de reflexionar sobre la extrañeza del sí mismo para que así se comprenda

⁵⁹¹ Vid. Marín i Torné, F. X. “Interculturalidad: solidaridad moral y alfabetización cívica” en *Comunicación: revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, Nº. 5, 2007 (ejemplar dedicado a: Comunicación transmediática, más allá de los textos y los medios), págs. 391 a 403.

⁵⁹² González R. Arnaiz, G. “La interculturalidad como categoría moral”. Cit., pág. 82.

⁵⁹³ Vid. González R. Arnaiz, G. *Interculturalidad y convivencia. El “giro intercultural” de la filosofía*. Cit., pág. 120.

⁵⁹⁴ Lo cual trae aparejado el resurgir de actitudes xenófobas y discriminatorias con el desconocimiento que se guía por estereotipos y prejuicios, con la lentitud de reflejos de las administraciones que incurren en la imposibilidad de realizar políticas preventivas.

⁵⁹⁵ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 199.

la extrañeza del acontecimiento intersubjetivo y se peregrina hacia el testimonio de acogida del mundo intercultural.

Sin embargo, es importante también contemplar lo que detalla BATOLINO, para quien los teóricos del diálogo intercultural se alejan de los multiculturalistas, porque, aunque el multiculturalismo pueda parecer la solución más simple para gestionar la pluralidad cultural, en realidad, se limita a dividir los grupos, privándolos de la posibilidad de interacción y de mutuo conocimiento, es decir prioriza el status por sobre el movimiento del acontecer del encuentro. En cambio, en el denominado diálogo intercultural, se acentúa la importancia del intercambio ideológico para conseguir un crecimiento cultural. El multiculturalismo parece rechazar la confrontación entre diferentes civilizaciones, intentando construir un mosaico de culturas separadas. En pocas palabras, el multiculturalismo busca la coexistencia y no la convivencia, lo cual puede fomentar, en cierto sentido, una cierta noción de tolerancia en desmedro de la cultura de acogida⁵⁹⁶.

Quizás por ello, SÁNCHEZ CÁMARA manifiesta que:

<< La solución multiculturalista se encuentra íntimamente vinculada con el relativismo cultural, que niega la posibilidad o la pertinencia de establecer comparaciones y jerarquías entre las pautas de las distintas culturas. Todas serían, en lo esencial, iguales en cuanto a su valor y dignidad>>⁵⁹⁷.

El diálogo auténtico procede de un habla auténtica. ESQUIROL precisa que la misma se origina desde la hermenéutica, desde una fenomenología responsiva e incluso desde la ética discursiva, las cuales resaltan las virtudes del diálogo. En este la palabra es protegida de un uso instrumental dogmático, considerando que es una experiencia y que la experiencia jamás será dogmática. El diálogo es instancia de una interacción que transforma y que promueve una interacción transformadora. El diálogo constituirá cultura, al ser experiencia intercultural. La cultura no está enclaustrada en el lugar del sí

⁵⁹⁶ Bartolino, M. “El diálogo intercultural para superar el choque entre civilizaciones” en *Universitas: Revista de filosofía, derecho y política*, N°. 22, Madrid, 2015, págs. 41 y 42. Su objetivo es garantizar que los derechos de cada grupo sean válidamente reconocidos y a la vez tolerados. Sin embargo, la tolerancia no parece ser la clave para resolver el dilema de las sociedades pluralistas, y esto por dos razones principales: en primer lugar, tolerar/soportar no equivale a reconocer/valorar; el multiculturalismo cree poder facilitar la convivencia, pero se limita simplemente a separar lo que no consigue juntar.

⁵⁹⁷ Sánchez Cámara, I. “Integración o multiculturalismo”. Cit., pág. 164.

mismo, sino que al igual que una explosión se irradia en la respuesta a lo otro, en relación a ese alguien extraño, quien habita la íntima alteridad, la cual es el pórtico del tú⁵⁹⁸.

Sin embargo, lo más determinante de esta manera de entender la alteridad lo constituye el hecho de que toda relación aparece investida de significado. No es, ni puede ser neutral. Haga lo que haga, la relación que una persona mantiene con lo que no es él, le afecta y no le deja indiferente. Es más, según INNERARITY, le constituye de tal manera que hace que su forma de ser sea la de no poder estar en relación con el otro o con los demás. Esta es la clave para entender que toda intengibilidad contiene una dimensión de moralidad ineludible; o, mejor aún, que todo el ejercicio de la racionalidad posee en sí mismo una carga moral, indisociable de la pregunta del “por qué”, que da origen a la filosofía⁵⁹⁹. Esta racionalidad, sin duda, implica más que el intento de cada persona de manejarse correctamente en las circunstancias dadas, debido a que existe todo un pliego de acontecimientos espontáneos que escapan a la posibilidad de planificación⁶⁰⁰.

“Por eso, la pregunta filosófica, que cabe hacerse en este momento de reconstrucción fenomenológica, es sin duda el por qué ocurre esto y qué sentido tiene”⁶⁰¹.

Para proseguir tal camino, un peregrinar en la senda del verdadear, se entiende que la aportación levinasiana resulta especialmente pertinente, pues se trata de intentar “dar cuenta” del sentido que adquiere la subjetividad a la luz del impacto “interior” que produce esta originaria experiencia; es una interpretación integral de la situación ética intercultural⁶⁰². Y se hace recurriendo a dos categorías: la de relación cara a cara, y la categoría de la responsabilidad como principio de individuación.

⁵⁹⁸ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 203.

⁵⁹⁹ La reflexión ética, a juicio de Marín i Torné, muestra que las relaciones sociales no pueden basarse en la fuerza de quien impone a los otros la asimilación. En realidad, esta concepción paraliza el debate democrático y sacraliza aquello que debiera ser constantemente interrogado y reformado: las condiciones y las formas de una convivencia en la que cada individuo-grupo-cultura encuentre su lugar y reconocimiento. Sin embargo, a pesar de las porosidades de los límites sociales, cuando se exige a los demás desprenderse del sello de su origen para ser dignos de ser considerados interlocutores válidos, tenemos la prueba fehaciente de que demasiadas barreras mentales siguen hoy siendo infranqueables.

⁶⁰⁰ Vid. Innerarity Grau, D. *Ética de la hospitalidad*. Cit., pág. 29.

⁶⁰¹ González R. Arnaiz, G. *“La interculturalidad como categoría moral”*. Cit., pág. 83.

⁶⁰² Vid. Salas Astrain, R. “Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia. Sobre el debate entre la ética de la liberación y la ética intercultural” en *Veritas: revista de filosofía y teología*, Nº. 15, Valparaíso, 2006, págs. 313-328. La noción de justicia debe ser redefinida en el marco de una ética intercultural ya que al no ser ella compartida por todos los ciudadanos surgen problemas para las instituciones que no generan adhesión. Esto plantea nuevas observaciones acerca de los problemas de la justicia en las sociedades pluralistas, lo que la conduce a precisar el modo de organizar la convivencia en esos diferentes proyectos.

La primera va a resultar determinante para dotar de un peculiar sentido a una intrasubjetividad en la que el otro no resulta ajeno, sino mas bien el otro aparece como la otra cara que la subjetividad necesita para identificarse⁶⁰³. La segunda es la clave para comprender un modo de ser entre nosotros y los otros que es el modelo de la relación moral “entre cultural”, que testimonia el término interculturalidad⁶⁰⁴.

¿De qué alteridad nos habla esta ética si no es la de la memoria del otro muerto, la del otro por nacer en las generaciones futuras, la del otro cultural o sexo-genérico? Se pregunta BELLO REGUERA. En realidad, se trata de “un otro” que es diferente y, a la vez, semejante a todos ellos. Diferente, porque se define por su vulnerabilidad, mientras que los “otros” se caracterizan por su pasado, su futuro o su extranjería cultural y genérica⁶⁰⁵.

Ayuda a pensar la alteridad el enfoque levinasiano, el cual implica, en cierta medida, considerar la vulnerabilidad en una categoría ética nueva, aunque no la única, la del rostro. Ello, utilizando metafóricamente el término que designa la cara, en palabras de GONZÁLEZ R. ARNAIZ, debido a que es la única parte del cuerpo que, como siempre o casi siempre va descubierta o desnuda, parece más expuesta a la vulnerabilidad, pero a su vez es la que mejor permite acentuar su reconocimiento. Pero esta vulnerabilidad fisiológica no es más que una metáfora de la vulnerabilidad ética, la vulnerabilidad de nuestra sensibilidad humana⁶⁰⁶.

La vulnerabilidad ética es distinta, porque induce a la confianza y a la cooperación; es profundamente humanista, porque provoca crear nuevos lazos de humanidad. La persona humana no puede lograr por sí sola ciertos bienes superiores, porque estos requieren para

⁶⁰³ Cfr. Maturo, G. “Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro” en *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, N°. 48, 2010, págs. 43 a 49.

⁶⁰⁴ González R. Arnaiz, G. “La interculturalidad como categoría moral”. Cit., pág. 84.

<<Una subjetividad “hecha” de otros y por otros no puede no salir fuera de sí, más que respondiendo de ella misma ante los demás. Las dos categorías tienen en sus manos la posibilidad de “dar cuenta” de un modelo de identificación moral que es más determinante para la manera de ser del sujeto que la propuesta por el modelo teológico, creación, por el modelo ontológico, ser, o por el modelo político, el consenso ¿Por qué? Pues debido a la preeminencia que adquiere para la reflexión la originaria experiencia de encontrarse en un mundo que desborda, que requiere y al que encuentra ya habitado por otros>>.

⁶⁰⁵ Bello Reguera, G. “Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica” en *Dilemata*, N°. 3, Madrid, 2010, pág. 119.

⁶⁰⁶ De ahí, la importancia de entender la subjetividad en clave de extranjería: en clave de relación con el otro o con los demás pero acentuando aunque no únicamente considerando su vulnerabilidad, para que la interculturalidad no pueda ser sólo un espacio político para la convivencia o para organizar civilizadamente el conflicto cultural, sino que algo aún más esencial, un espacio de reconocimiento que invite a un reencuentro considerando la alteridad, esas diferencias y semejanzas, convivencias, al fin y al cabo.

ser alcanzados del trabajo común, así como de su disfrute solidario. Todos los valores fundamentales implican una característica relacional, una colaboración con los otros⁶⁰⁷. Ello se percibe cuando se reflexiona sobre el pensar de la antigua filosofía como un pensar en solitario, pensar que sin perjuicio resulta ser un atisbo del habla. El hablar requiere de otro, vive de él, del ser personal concreto, encarnado⁶⁰⁸.

La paradoja de la persona humana está justamente en hacer referencia conjuntamente a la vulnerabilidad, a la sociabilidad y a la sacralidad ¿Cómo no ser vulnerables si la persona está proyectada hacia bienes inconmensurables y necesitados de ayuda? Ahora, en cambio, la vulnerabilidad aparece en contraste con la dignidad humana. Se piensa que el sufrimiento es un indicio de la erosión de la dignidad, como bien señala FAYOS FEBRER⁶⁰⁹.

Según la ética de la alteridad levinasiana, cuando el otro aparece, la sociedad es afectada por su rostro irremediamente, de tal manera que es interpelada por este. Tal interpelación conlleva, en primer lugar, una responsabilidad inevitable, como la interpelación a la que responde; en segundo lugar, es una responsabilidad que ha sido denominada por BELLO REGUERA, como responsabilidad asimétrica, debido que el otro interpela desde su vulnerabilidad integral a quien se encuentra en una situación de comodidad integral⁶¹⁰.

De la situación de responsabilidad que se acaba de describir, pueden salir diversas respuestas, aunque ninguna de ellas está predeterminada, porque la respuesta ética ha de ser libre, surgida de la posibilidad de elegir su forma. Lo que no es libre es la elección entre responder y no responder, porque la negación de respuesta es una respuesta. Resulta decisivo que el otro, en cuanto prójimo mire y llame dando testimonio de su dependencia. Esto es la condición humana, depender uno de otros. Por ello la responsabilidad es sentido, orienta al ser personal hacia la comprensión del alguien que está ahí y que es como el sí mismo. Es como tú. Es humanidad.

⁶⁰⁷ Fayos Febrer, R. “Vulnerabilidad e indigencia de la condición humana” en Cayuela Cayuela, A. (coord.) *Vulnerables: pensar la fragilidad humana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, págs. 10 a 30.

⁶⁰⁸ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 89.

⁶⁰⁹ Fayos Febrer, R. *Ibid.*, página 15. El enfermo terminal ha perdido su dignidad del todo. En cada caso parece imposible asociar esta dignidad a la corporalidad. El cuerpo natural, limitado, enfermo, débil, vulnerable y mortal es anticuado, pero el artificial esta privado de sacralidad, puede cumplir las mismas funciones, pero es obra de otro hombre.

⁶¹⁰ Bello Reguera, G. “Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica”. Cit., pág. 124.

Hacerse responsable del otro de forma inevitable, asimétrica y de manera donal. Esto es, también, la respuesta de la hospitalidad, cuyo significado ético es justamente el contrario de la violencia y la guerra. Si esta consiste en clausurar el territorio propio a la entrada del otro y eventualmente, en conquistar y ocupar el suyo, aquella, la hospitalidad, se define por acoger al otro, el extranjero o el errante, en el propio territorio, político o cultural-identitario. Para el citado BELLO REGUERA, la hospitalidad presenta algunos aspectos claves que, de una u otra manera, remiten a su vez a la ética de la alteridad. Así, en primer lugar, se encontraría la asimetría entre el sujeto agente y el paciente, entre el que acoge y el que es acogido, cuya irreversibilidad consiste en dar sin esperar nada a cambio. Esto resulta esencial, porque aquí se vislumbra la lógica del dar (donar, donación, don, etc.); lo que constituye una forma de relación social que se diferencia de otras como pedir, exigir, intercambiar, comerciar, imponer, etc., formas bajo las cuales se encuentra quizás, aunque no sea tan claramente, un enemigo, o sí al menos un contrario⁶¹¹.

En esta tesitura, la figura cultural del extranjero nos da pie para contextualizar una nueva manera de entender la interculturalidad como categoría moral, que tenga relación con la alteridad y la ética del don. Es esta relación, que como se ha dejado entrever, la denominada “cara a cara” por GONZÁLEZ R. ARNAIZ⁶¹².

El modelo de la relación cara a cara, por sus características de inmediatez y rectitud, permite descubrir, por una parte, la peculiar índole antropológica que ha de tener cualquier comprensión de la relación de un ente con lo que no es él. La peculiar manera del ser de la persona se configura con su “ser con otros”, “ser junto a otros”⁶¹³.

Precisamente, debido a ese radical extrañamiento que introduce la aparición del otro en el interior del yo, o de la persona misma, tiene sentido decir que la extranjería cultural es una metáfora de dicho extrañamiento vivido en el interior⁶¹⁴. El extrañamiento entonces será considerado la antesala a la proximidad, y su ámbito aún más íntimo como es la projimidad. La projimidad el hogar alumbrado por la llama del don.

⁶¹¹ Bello Reguera, *Ibíd.*, pág. 125.

⁶¹² González R. Arnaiz, G. “*La interculturalidad como categoría moral*”. *Cit.*, pág. 85.

⁶¹³ Conill Sancho, J. “¿De las ideologías a la multiculturalidad?”, en Feito Grande, L (Edit.) *Encuentros y tensiones entre ideologías*, 2006, págs. 103 a 120. No es que la relación con el Ser no sea determinante, lo que sostiene LÉVINAS es que no es posible tal determinación sin el paso previo por el otro. Por ello, sostiene que la ética es anterior a la ontología.

⁶¹⁴ Cfr. Duarte, A. “Heidegger y el Otro: “Ser y tiempo”, una ética postmetafísica” en *Daimon: Revista de filosofía*, N° 37, Murcia, 2006, págs. 73 a 84.

Esta puede entenderse como una relación cara a cara, descrita previamente en términos de inmediatez de proximidad/proximidad y rectitud en la mirada. Ello, es la visualización de la ruptura interior que se produce en el núcleo del yo y que somete a revisión cualquier proyecto de identificación que no pase por los otros.

La alternativa, sin embargo, no es la disolución del sujeto, sino la indagación de un nuevo sentido de la subjetividad que, tras esa experiencia, sabe que su tarea va a ser tener que dar cuenta de una relación que no controla, en la misma medida en la que en ella se da una diferencia absoluta en cuanto a la moral. Resulta, bajo esta perspectiva, fundamental considerar que dicha falta de control evoca la posibilidad de un miedo que limite o que sea ocasión de superación, para construir una manera no conocida hasta ese entonces de subjetividad⁶¹⁵.

Hay que tener presente que dicho espacio, para ser moral, no necesita ser simétrico. Ni recíproco, ni simpático, ni consensuado, sino que asimétrico, por cuanto, en el momento en que dicha asimetría se postula como valor moral, se constituye la base para entender la tolerancia y el pluralismo como categorías morales⁶¹⁶.

La alteridad y el emigrante dependen de ese espacio moral que abarque al otro en la figura del extranjero, del extraño hasta el final. Es más, el propio reflejo de esta radical asimetría en la que se da la relación, manifiesta la primacía de “lo otro que yo” en el diálogo intrasubjetivo. El yo, mi cultura, a todos los efectos depende del otro, de las demás culturas, para poder decirse. Y en ese sentido es en el que se dice que el hombre es un extranjero para sí mismo, porque está a expensas de los demás para poder decirse, tal como afirma GONZÁLEZ R. ARNAIZ.

Posiblemente el hogar propio de la persona no sea el reposo del ser, no es la protección de su identidad, no es la posesión de algo que puede perderse ante la acción del otro, por ello, ESQUIROL expresa que no es el “soy”, sino el “aquí me tienes”. La persona no es enraizamiento sino exilio, no es humanidad encarnada y anclada en la subjetividad, el es

⁶¹⁵ Curioso que esta peculiar radical asimetría que se produce en relación entre el yo y lo otro, incluso en el nivel más nuclear de la subjetividad, signifique exactamente uno de los criterios o de los valores que encierra la propuesta de definición de interculturalidad como espacio moral. La asimetría cultural descrita de tal manera permite dar cuenta de la cuestión de la inconmensurabilidad de las culturas que es la piedra de toque de todo discurso intercultural.

⁶¹⁶ Uno de los lugares más sensibles a toda esta temática se supone claramente en el ámbito de la educación. Para ver posibles aplicaciones y lecturas del fenómeno de la emigración desde los valores e la tolerancia y de la diferencia puede leerse el sugerente trabajo de Aranguren Gonzalo, L. y Sáez Ortega, P. *De la tolerancia a la interculturalidad. Un proceso educativo en torno a la diferencia*, Anaya, Madrid, 1998.

el encuentro del singular con el tú, ambos, gotas de agua de un océano de vulnerabilidad y pasividad⁶¹⁷.

Que el otro sea un extraño no implica la necesidad de que sea considerado un contrario, sino alguien distinto; por consiguiente, alguien construido, pero también por construir.

La condición de extranjero como modo de ser de la condición humana⁶¹⁸ y la extranjería como peculiar estructura óptica de habitantes en el mundo, testimonian el momento de tensión “intrasubjetivo” que la interculturalidad incorpora como categoría moral.

A este respecto, la paradoja moral que introduce esta peculiar presencia del otro en la propia persona, sin previo aviso, permite adentrarse en un modelo de respeto distinto del kantiano, que siempre es deudor de un concepto de autonomía y, en definitiva, de una manera de ser ontológica que se encuentra distante del ser propiamente dialógico, en salida.

El respeto debido al otro, desde la perspectiva propuesta, no parte de la ontología, ni de la teología, pero tampoco de la cultura. Entender esta última como una mirada entre “otros”, implica, necesariamente, que esos otros pueden no ser los mismos, sino que algunos otros serán nuevos, nuevos que participen de esta relación y que, por consiguiente, contribuyan a construir un espacio que antes no era de dares e intercambios, donde pueda brotar la caridad y si se enfatiza esta en su aspecto de gratuidad y se pone el acento en la acción del dar, será por consiguiente, el nacimiento del don.

“El registro significativo del respeto es de origen ético; nace de una relación sin relación asimétrica visualizada en el cara a cara, surge en el encuentro y del propio encuentro. Es la significatividad del rostro que se escenifica en un modelo ético de relación cara-a-cara, que canaliza la orientación hacia el otro con la categoría ética del uno para con el otro”⁶¹⁹.

⁶¹⁷ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 121.

⁶¹⁸ Cfr. Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993, pág. 93: “Los hombres buscan su incondición de extranjeros. Nadie está en casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad. La diferencia que se abre entre el yo y el sí mismo, la no coincidencia de lo idéntico, es una profunda no indiferencia con respecto a los hombres. El hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros”.

⁶¹⁹ González R. Arnaiz, G. “La interculturalidad como categoría moral”. Cit., pág. 88:

<<Nadie puede asegurar que perspectiva así se respete y sea cumplida por todos. Pero tampoco se podrá sostener que la propia condición de extranjero no sea uno de los rasgos de la condición humana que configura la racionalidad como modalidad de acceso humano a la realidad. La figura cultural del emigrante es la memoria que conmemora la condición de extranjeros que cada persona posee. Esta memoria intracultural constituye también el elemento de control y verificación de un discurso moral que no puede

Ponerse en el lugar del otro, tener que responder de él y por él, es la nueva manera de significar que va “más allá del ser”, como categoría terminal en la que la filosofía occidental ha estampado toda significación y sentido.

Pues bien, el criterio del respeto, que ha propuesto GONZÁLEZ R. ARNAIZ⁶²⁰, pasa por el trance de tener que recurrir a los demás para poder decirse con sentido. Y esta situación sólo es real cuando el sujeto se percibe como una subjetividad “ex-puesta”, fuera de sí, teniendo que estar pendiente de los otros y sosteniéndolos, incluso, bajo el precio de la propia desaparición.

Gran parte de la historia de la humanidad no es sino un intento sostenido de reducir lo distinto, lo diferente, lo extraño, a lo mismo, en una cultura, con un modelo de sujeto o de sistema económico; es la historia, en tal sentido, del sometimiento de unos pueblos por otros; el estado de guerra que legitima cualquier razón, razón de Estado, para apoderarse de los demás y reducirles⁶²¹.

Esto se puede entender así, porque la condición de extranjero -como lectura de una manera de ser o de comprender la subjetividad-, siguiendo el pensamiento de GONZÁLEZ R. ARNAIZ, no se agota en señalar la sensación de extrañeza. Extrañeza que siente un ente o un sujeto al venir al mundo que le antecede, y que tampoco termina con el reconocimiento de la necesidad de los demás de poder decirse con sentido. Hasta que no siente el peso de tener que sostenerle, de llevarle sobre sus espaldas, hasta que no se haga un hueco al otro, aún a costa de la propia supervivencia, no será real la significación ética del otro⁶²².

Nadie puede asegurar que esta significación ética de la subjetividad, vislumbrada en la originaria experiencia de un ser que viene a este mundo, tenga un final feliz. Pero, antes de juzgarla como una causa perdida, no estaría de más considerar la asimetría y el respeto como expresiones morales de una subjetividad, subjetividad que vive del sentido ético de la relación con el otro, más allá del vínculo que la ata al ser. En este contexto, asimetría

no partir del entre nosotros como lugar de sentido de una vida que tiene que mirar a los demás para poder decirse>>.

⁶²⁰ González R. Arnaiz, G. *Ibíd.*, pág. 88.

⁶²¹ No extraña que, en tales circunstancias, el imperativo moral de respeto se traduzca como el claro y duro “No matar”. Pero conviene no olvidar que la prohibición de tal hecho, no deviene de la expresión de una necesidad ontológica, de un permitir que el ser siga siendo en su carácter de existencia personal viva; es básica y esencialmente una exigencia ética.

⁶²² González R. Arnaiz. “La interculturalidad como categoría moral”. *Cit.*, pág. 89.

y respeto aparecen como criterios morales, que dan cuenta del espacio moral que un sujeto o un pueblo necesitan poder decir, poder hacer.

Tras tales criterios, se esconden los valores de la dignidad y de la tolerancia, pero entendidos a una nueva luz. Una razón intercultural, sostiene el propio GONZÁLEZ R. ARNAIZ, no puede olvidar que el diálogo cultural no es posible más que en condiciones de reconocimiento entre culturas. Esto implica compartir un ámbito de reciprocidad, donde se de prioridad vinculante a la dignidad cultural en consonancia con el respeto irrestricto de la persona humana. Sólo cuando a una cultura se le considere digna entonces podrá ser respetada⁶²³.

MOUNIER enfatizó que la exigencia más inmediata que se dirigía a la vida personal consistía en no permanecer en la indiferencia, en la irresponsabilidad, vale decir, en el anonimato e impersonalidad. Es necesaria la exposición y la presencia, es imprescindible la respuesta.⁶²⁴

Nadie puede asegurar que una perspectiva así se respete y sea cumplida por todos. Pero tampoco se podrá sostener que la propia condición de extranjero no sea uno de los rasgos de la condición humana que configura la racionalidad como modalidad de acceso humano a la realidad. La figura cultural del emigrante es la memoria que conmemora la condición de extranjeros que cada persona posee. Esta memoria intracultural constituye también el elemento de control y verificación de un discurso moral que no puede no partir del “entre los miembros” de una sociedad, como lugar de sentido de una vida que tiene que mirar a los demás para poder decirse.

El propio término de interculturalidad, en su acepción etimológica de entre culturas, manifiesta la índole transcultural que tiene que tener un discurso hecho desde aquí para que adquiera significación y sentido, para que responda. Por eso, la propuesta de GONZÁLEZ R. ARNAIZ de lectura de la interculturalidad, como categoría moral, adquiere una primacía singular; no porque resulte ser más importante que un discurso político o socio cultural, sino porque trata de aportar un sentido y una significación, gracias a lo que alcanzan legitimidad tanto el discurso de las éticas del reconocimiento, de origen hegeliano, como los discursos sociopolíticos del multiculturalismo.

⁶²³ González R. Arnaiz. *Ibíd*, pág. 90.

⁶²⁴ Mounier, E. *Obras completas. Sígueme*, Vol. 1, Salamanca 1992, pág. 862.

En tal sentido, se afirma que los criterios de asimetría y de respeto son referentes que una razón intercultural no puede dejar de considerar.

Se necesita, entonces, de un concepto de diálogo lo suficientemente amplio, que sea el medio en el cual se desenvuelva esta razón y, a su vez, que dé cuenta de una ética del don. Esta, en márgenes de justicia, ha de constituir un componente fundamental de los procesos democráticos, y al mismo tiempo lograr capturar todas las complejidades que implica habitar en una sociedad pluralista; pero, en especial, lograr darle espacio a aquellos argumentos que provienen de tradiciones y visiones de mundos diferentes.

Por una razón intercultural, debe entenderse una razón que intenta dar cuenta de un mundo común; es la otra cara de una manera de vivir la relación con lo que no es ella, o con lo que no puede controlar. En este sentido, la aparición del otro, la figura cultural del emigrante o extranjero, descoloca todo proyecto de identificación hecho desde la estructura de poder de la propia razón, para dar sentido a todo y de todo.

Cuando tal sujeto investido de razón, sale afuera, al espacio de la espontaneidad en el que cada uno hace su vida, de manera más o menos automática, para nada sale como sujeto desinteresado o, mejor aún, interesado en los demás. Sus primeros pasos están presididos por la preocupación que tiene el Yo, el sujeto, de ser⁶²⁵.

Ahora bien, al ser consciente de la participación de la caridad, la cual es un don recibido por el ser personal y que también tiene presencia en la constitución de una comunidad, que se estima universal, da lugar a una mirada fraterna, que alienta el sentirse convocados a habitar juntos un mundo, es decir el compartir existencia de manera gratuita⁶²⁶.

El don, en el espacio ético de la interculturalidad, se manifiesta en la gratuidad y en la fraternidad: un principio y una lógica que conciben la convivencia como una forma de sociabilidad. Esta lógica del don se contrapone a la centralidad de un relato geopolítico de intereses estatales, necesario pero que no resulta suficiente para la construcción de dicho marco convivencial.

¿Es imprescindible que dicho marco sea protagonizado únicamente por las políticas gubernamentales? Sí, pero no únicamente, también habría que indagar en el denominado principio de subsidiariedad, entendido como artífice de una colaboración al ser personal,

⁶²⁵ Una concreción de esta temática puede verse en G. González R. Arnaiz. *E. Levinas: Humanismo y ética*, Cap. V, Editorial Pedagógicas, Madrid, 1994.

⁶²⁶ Gamper Sachse, D. "Gratuidad y subsidiariedad: una mirada política a la fraternidad católica" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Universidad de Murcia, Suplemento 7, 2018, pág. 34.

a través de la autonomía de los cuerpos intermedios. Dicha ayuda se ofrece cuando la persona no es capaz de valerse a sí misma, ni tampoco los sujetos sociales que median entre ellas, lo cual favorece la fraternidad y el asumir responsabilidades. La subsidiariedad tiene la riqueza del reconocimiento de la inestimable reciprocidad y su formar parte de la constitución íntima del ser personal⁶²⁷.

La persona se encuentra a sí misma en tanto ser humano siendo para el otro. Este encuentro consigo mismo es el encuentro con el vulnerable y el débil, el encuentro con el prójimo. El ser para otro implica que la identidad viene dada por ese otro⁶²⁸.

Se ha dicho que la manera más natural de venir al mundo, por parte de un sujeto, según el pensar de GONZÁLEZ R. ARNAIZ, es la de “estar interesado”. “Incluso, el interesarse por los demás no estaría teñido de una especial preocupación moral, ni por un especial cuidado de ellos”. Pero, si se percibe que la ubicación de la intengibilidad, es decir, la inserción de la racionalidad en dicho mundo, no puede surgir más que de la pregunta por saber dónde se está y qué sentido tiene la existencia, entonces, se habrá de concluir que:

<<La relación primera, aquella de la que surge la racionalidad, no es la del interés, que sería la manera natural que tiene el hombre de venir al mundo, sino la otra manera sobrenatural que obtiene la estancia del hombre, cuando se pregunta por encima de sus intereses y de sus necesidades por lo que está haciendo>>⁶²⁹.

La oportunidad de ser respuesta invocada, es ajena a la indiferencia, es movimiento antropológico para situarse en el lugar del otro, es ser un nuevo rostro junto con él, para él. La respuesta del ser personal, es el sí mismo para el prójimo, es palabra donada. La orientación, que otorga sentido a esa relación, irrumpe sin preparación ontológica como

⁶²⁷ Para dicho cometido, se tiene que abordar el paso de una estructura óptica de identificación basada en la concepción de un ser extranjero para sí mismo, a una concepción histórica–genética que nos exige configurar unas determinadas condiciones para que un ser así descrito pueda llevar a cabo su vida en los términos marcados por la orientación de sentido: asimetría y respeto. Los lugares de paso para dar cuenta de una trayectoria así, se denominan con los términos de la no diferencia y de responsabilidad, como criterios morales intersubjetivos de donación de sentido de un espacio moral comprendido como interculturalidad.

⁶²⁸ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 115.

⁶²⁹ González R. Arnaiz, G. “La interculturalidad como categoría moral”, cit., pág. 93. Este destacado filósofo expresa que lo esencial de la situación originaria de la inteligibilidad es que jamás la persona se hubiera preguntado por el sentido de su ser ahí, de no ser por el encuentro repentino que le supone toparse con un rostro que le planta cara y que, al resistírsele, le obliga a tener que responder. Por ello, nadie puede garantizar la moralidad de la respuesta, que es al fin y al cabo el tema ético de la justicia, pero se habrá puesto de relieve la preeminencia de una relación de no–indiferencia como lugar del sentido de una racionalidad que arranca investida por la moralidad del encuentro con los demás.”

orientación originaria de una conciencia que sabe de sí cuando se percata de que tiene que responder. Dicho de otra manera, la conciencia que sabe de sí es ya conciencia moral, ha respondido al otro, por el otro y también ante sí misma, por sí misma.

En tal sentido, opina MARTUCCELLI, todo planteamiento que trate de ver el tema de la interculturalidad como peculiar expresión de una ética de la diferencia, yerra en la medida en que el modelo antropológico subyacente es un modelo que no da en el clavo de la significación que tiene la experiencia de la radical extranjería, que constituye al ser personal. Y ni siquiera la buena voluntad, la compasión o la solidaridad serían el anclaje adecuado para poder dar cuenta del sentido moral que tiene la interculturalidad, y que no está a expensas de dichas actitudes por muy loables que se presenten⁶³⁰.

Si se prosigue en la consideración fenomenológica, tal cual manifiesta GONZÁLEZ R. ARNAIZ, de toda relación intersubjetiva, no resultará difícil sostener que el corazón, que anida en el ser relacional, existe y se genera a raíz de la proximidad con el otro.

Es importante precisar que es esta tensión la que muestra la responsabilidad, entendida como obligación de tener que dar una respuesta, pero no cualquiera, sino una de la cual se desprenda la originalidad personal del llamado y del que llama. La respuesta es narración biográfica del texto personal, de la existencia del singular.

La exigencia moral de tener que responder dota de sentido a toda relación, y convierte al individuo en responsable de todo y por todo. Para una tal determinación, resulta imprescindible recurrir a la dimensión del encuentro y de la proximidad, como categorías de referencia en las que se revela el significado de una relación del hombre con lo que no es él. Debido a que la persona descubre una manera de ser en relación con lo que no es él y, por ese camino, con los demás, es por lo que se siente constreñido a responder como cuestión de supervivencia. Y así, la subjetividad es subjetividad humana y humanizada, cuando no tiene más remedio que responder de ella ante los demás. Responder es tener que decir y, en este sentido, aquí se puede rastrear un significado moral al origen del lenguaje⁶³¹.

⁶³⁰ Vid. Martuccelli, D. "Interculturalidad y globalización: el desafío de una poética de la solidaridad" en *Revista CIDOB d'afers internacionals*, N.º. 73-74 (ejemplar dedicado a: Lo intercultural en acción, identidades y emancipaciones) Barcelona, 2006.

⁶³¹ Esa manera de entender el lenguaje como diálogo existencial, que nace de la urgencia de la respuesta, que da sentido a las palabras que antes estaban aisladas y ahora integran el relato de lo humano.

Lo que pone de relieve esta significativa estructura responsiva, que constituye el ser personal, es la importancia de captar la índole moral que tiene el dar razones como cometido esencial de la filosofía o de la ética, que deriva ya de este sentido de la responsabilidad, como la otra cara de la no-indiferencia.

Para la propuesta de GONZÁLEZ R. ARNAIZ de una razón intercultural, esta: “manera de entender la intersubjetividad es determinante para asegurar un discurso limpio entre culturas. A este respecto, se pueden destacar diversos momentos a través de los que se ha de canalizar la estructura responsiva, como rasgo de una razón intercultural”⁶³².

No hay filosofía si no hay pregunta; no hay ética si no hay respuesta, respuesta que se da en un compromiso libre hacia una persona concreta y singular. La pregunta y la duda filosófica se presentan en la peregrinación de la búsqueda, en la ruta del sentido, no en la instalación definitiva. La filosofía une en el camino, en la senda de las preguntas, más que en el destino de las respuestas. Las preguntas se esconden en la mirada del rostro y a veces las respuestas se confunden con el silencio, aunque este no sea sinónimo de no decir nada. Si los labios callan, el cuerpo habla con la acogida. Este es un acontecimiento ético, por el que aquel otro es re-conocido y acogido, en la singularidad de su existencia.

5.- Alteridad e interculturalidad. El otro como extraño y la posibilidad de encuentro

Existe en el pensar filosófico la voz interior de la que procede la llamada vocativa. Esta sacude de temor y temblor al sí mismo, altera lo propio. Esta llamada ordena, pero a pesar de esto sigue siendo personal. La voz que llama no es anónima, tiene un rostro y tiene un nombre, se reconoce en la intimidad, en una íntima alteridad, que es también ética y se deja oír en el hecho moral⁶³³.

⁶³² González R. Arnaiz, G. “La interculturalidad como categoría moral”. Cit., pág. 96. El autor manifiesta que: “El primer momento se refiere a la interpelación como momento inaugural del diálogo entre culturas. Dicha interpelación traduce el momento de dejarse cuestionar por los demás, por las otras culturas. Dejarse cuestionar no es sinónimo de tener que claudicar, por principio, de ningún contenido cultural. Ejemplifica el momento de la interpelación que expresaría la necesidad de trabajar con dichos contenidos culturales en un contexto en el que nadie es más y mejor que nadie. Por ello, sentirse interpelado por otras culturas es entrar en un modelo de relación presidido por la igualdad y el respeto”.

⁶³³ Muñoz Pérez, E. “Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger” en *Veritas: revista de filosofía y teología*, N.º. 32, Madrid, 2015, págs. 95 a 110.

Esta voz clama para que el ser personal se mantenga en vigilia, para que sea consciente de sí mismo y pueda responder de su existencia como proyecto, es la búsqueda de una auténtica identidad que yace a veces dormida, a veces despierta, a medio camino entre la inmanencia y la trascendencia⁶³⁴. El lugar del proyecto existencial de toda persona tiene también una significación, que se describe en términos de moralidad derivada desde el encuentro con los otros⁶³⁵. Así, este es un espacio moral por cuanto es un espacio relleno de otros, inclusive en su interioridad más profunda. De ahí que la modalidad de dicho espacio sea la radical apertura, como exposición permanente a ser reducido. Pero también es “espacio moral” en otro sentido: en el sentido de que ordena. La trascendencia visualiza un espacio en el que se puede rastrear una “disposición” de los seres a ser con los demás de una determinada manera, donde la relación apunta a un mandato, que se traduce por el imperativo ético de reconocer la dignidad existencial y vital del otro como sí mismo.

La apertura significativa, que supone el encuentro con los otros, hace pensar en una trascendencia, visualizada como lugar de una solidaridad originaria, en la que todos los hombres, todas las culturas, pueden reconocerse como tales. Ello, en los términos de la dignidad y el respeto, que son categorías morales que autorizan a hablar de una idea de fraternidad universal que no dependa de la buena voluntad, ni de la consideración del cosmopolitismo como ideal político.

La trascendencia es posibilidad en primer lugar de ausencia del sí mismo, indica una fuga, no se alcanza plenamente la certeza del quien se es, lo cual posibilidad fundar ontológicamente la diversidad humana. Quizás por ello, la trascendencia, en cualquier caso, aparece como la garantía requerida para que el espacio moral, leído como interculturalidad, y exigido por la relación con los otros, pueda tener significación y sentido. Pero, además, cuando la trascendencia así entendida expresa el significado profundo de ser-con entonces, el singular existencial es portador de una llamada que promueve una ética de la alteridad como portadora de criterios de acciones que llevan en

⁶³⁴ El texto completo de la cita es: “La imposibilidad de matar no tiene simplemente una significación negativa y formal; la relación con lo infinito o la idea de lo infinito en nosotros, la condiciona positivamente” Lévinas, E. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, pág. 213.

⁶³⁵ Vid. González R. Arnaiz, G. “Ética de la Alteridad y Extranjería: reflexiones desde el multiculturalismo”, *Moralía: revista de ciencias morales*, Vol. 22, N°. 81 (ENE-MAR.), Madrid, 1999, págs. 77 a 96.

su seno el compromiso con otros, por ellos, en cuanto prójimos que no sólo están aquí, sino que trascienden en el sentido, junto con el sí mismo⁶³⁶.

La mismidad es permanencia en el tiempo e implicancia en el otro, en cierto sentido al escuchar la voz que clama, la llamada vocativa se ata a ese otro.

La persona es siempre un “extraño”, un extraño para sí mismo, porque necesita de los demás a fin de reconocerse como tal persona, escribe GONZÁLEZ R. ARNAIZ. Pero sin perjuicio de tal extrañeza la alteridad es también el sí mismo. Este ha sido invocado de manera ética por lo que sólo le cabe responder personalmente. Lo ajeno es algo a lo cual se tiene que responder, pero dicha respuesta no concluye, nunca se alcanza del todo lo ajeno, debe conllevarse en la existencia, de manera permanente. “Extrañeza y respuesta se corresponden en la medida en que lo extraño, sin poder ser ya de antemano comprendido, nos emplaza a responder, como el saludo ante un desconocido”⁶³⁷.

Será esta manera de presentarse por parte del otro, su inmediatez, la determinante de la individualización. El yo se individualiza no como individuo de un género, sino por la respuesta requerida ante la presentación del otro, como aquel singular único y original, vinculado al sí mismo en la proximidad. Es tan esencial esta experiencia, que es instancia de sentido, en el otro se reconoce el sí mismo, “entonces, la autonomía queda desplazada por una heteronomía radical, de la que depende el sentido descubierto al calor de la presencia del otro, que el yo no puede sino confesar, es decir, dar testimonio”⁶³⁸.

El ser personal, originariamente singular es también originariamente solidario, es un ser racional, por lo que la heteronomía, tal cual se ha visto desde un planteamiento personalista y dialógico, aparece como principio más originario que la autonomía en cuanto característica humana.

Por eso, un diálogo entendido desde este autonomismo debe ser cualificado de monólogo immoral; no porque promueva acciones o actitudes contrarias a criterios o valores, considerados como morales, sino porque contradice la necesaria experiencia de venir a un mundo habitado por otros, existir con otros es conversar con ellos, pronunciar palabras, donarlas en comunión con la escucha de las surgidas de esos quienes habitan mi mundo,

⁶³⁶ Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Cit., pág. 74.

⁶³⁷ Esquirol, J. M. *Ibíd.*, pág. 82.

⁶³⁸ González R. Arnaiz, G. “La interculturalidad como categoría moral”. Cit., pág. 101.

porque también es el suyo. Sin esta conciencia personal y dialógica no puede haber humanidad, entendida como encuentro personal.

El afán por autodeterminarse depende de circunstancias exteriores, porque cada existencia autónoma, a pesar de su singularidad, está implícita en un mundo y contexto social. La vida del ser personal no apunta a una felicidad de contenido puramente autónomo, separado de la existencia de los otros, del existir en sociedad. Justamente, es parte de la vulnerabilidad ese depender de otros para poder paliar la propia fragilidad.

La vida buena no está suficientemente definida en los estrechos márgenes de la autodeterminación. Esta autodeterminación sólo será posible y acertada si se encuentra abierta al mundo. La determinación de que es capaz el ser personal tiene lugar en contextos compartidos con otros, en los cuales radica la posibilidad de ser o no aceptados.

Escribe INNERARITY, que la racionalidad ética sería, entonces, un intento de conducir la propia vida de tal manera que se pueda corregir, en el transcurrir de sus días, que se pueda enmendar el rumbo sobre la base de lo que se consideren como razones. Pertenecer a la idea misma de autodeterminación el que pueda ser corregida, sobre todo, atendiendo a lo imprevisible de la cotidianidad que envuelve la existencia, así como a causa de la opinión de los otros. Para este autor, la autodeterminación sería la capacidad de determinar el curso de la propia acción, a partir de una experiencia y una reflexión propias⁶³⁹.

La existencia vital debe estar al alcance de la irrupción de ese momento que incluye la llegada imprevista del otro. La propia autodeterminación debe permitir la libertad, que consiste en adoptar una decisión que conduzca a la consecución de lo propuesto como finalidad.

La vida buena sólo puede tener lugar en el horizonte de un mundo intersubjetivo, por consiguiente, siempre implicará modificar las experiencias y orientaciones en un mundo compartido. Dicho conocimiento será un conocer la realidad que resulta accesible a otros⁶⁴⁰.

En consonancia con esto, donde hay felicidad, ha de haber imprevisibilidad. Se está inserto en unas circunstancias que hacen imposible realizar ciertas previsiones absolutas,

⁶³⁹ Innerarity Grau, D. *Ética de la hospitalidad*. Cit., págs. 129 y siguientes.

⁶⁴⁰ La felicidad describirá el espacio de juego de una vida buena, en la que lo bueno no es exclusivamente bueno para mí. Se experimenta el modo de vida de la que puede afirmarse que también podría ser un modo bueno de vivir para otros.

así como protegerse frente a las diferentes formas de sorpresa, que pertenecen a la naturaleza de la felicidad. Lo imprevisible es decisivo para la felicidad, en la medida en que representa una diferencia esencial respecto a lo que puede esperarse con un motivo suficiente. Por ello, para reflexionar sobre la felicidad humana, también debe existir el análisis de la infelicidad, así como de los múltiples matices en los que ambas se entrelazan, concediendo a la existencia personal tonos muy variopintos. La posibilidad de fracasar en la felicidad es esencial a la felicidad misma. Que la felicidad sea en buena medida azarosa significa también que es inestable, que puede ser perdida. La totalidad de la vida no indicará el espacio entre el nacimiento y la muerte, sino la experiencia subjetiva de cómo se ha vivido y se vive, así como de las expectativas que se ofrecen para el futuro; por ello es tan importante considerar la estructura del recuerdo y de la esperanza. Pero el recuerdo de la vivencia feliz es también instancia compartida. La memoria es artífice de la vida con otros, es para que ellos conozcan quien ha sido el recordado y lo hagan suyo y con ello la salven de las fauces del olvido.

Si en la felicidad personal influye el otro, y dicha felicidad acaece en un ámbito temporal como el existir vital, se debe en gran medida en que la persona es un ser extemporáneo, alguien cuya temporalidad coincide o no con otros. Puede considerarse, desde la propia temporalidad, que el otro que irrumpe es inoportuno, y de una u otra manera puede provocar una aceleración o desaceleración en el devenir existencial. Cuando esto acontece, la propia temporalidad puede resultar extraña.

Lo extraño da margen a una relación desde el asombro, es una constante antropológica que habilita a comprender mejor lo propio. La experiencia originaria de la extrañeza es constitutiva de la condición personal, y está colmada de ambivalencia, es tan amenazadora como fascinante.

El encuentro entre culturas es posible cuando existe una distancia entre ellas, y se hacen extrañas a sí mismas. Solo la extrañeza frente a sí mismo provoca que lo extraño aparezca como extraño, tal distanciamiento de sí es, en el fondo, un cambio de perspectivas, más allá de toda confusión. Lo extraño es una reserva para enriquecer y corregir la limitación de las propias posiciones⁶⁴¹.

Lo extraño, cuando se vive en la experiencia de habitar en una sociedad intercultural, significa el descubrimiento del pluralismo, dentro de lo que se creía un bloque compacto

⁶⁴¹ Innerarity Grau, D. *Ética de la hospitalidad*. Cit., pág. 139.

y homogéneo. La Humanidad ha aprendido a situarse en un ethos del respeto a lo distinto, un comportamiento que se abra a lo extraño, sin asimilarlo a lo propio, lo cual no significa aceptarlo todo y darlo por correcto; lo propio ha puesto su centro de gravedad fuera de sí. La hospitalidad que no es ni indiferente ni avasalladora, que enseña a habitar con lo heterogéneo y a sobrellevar la contingencia propia y ajena, es también testimonio del acontecimiento de lo intercultural como lugar de un don ético del justo reconocimiento.

6.- Ética de la alteridad y derechos humanos

BARRACA MAIRAL, en la senda levinasiana, expone una reflexión en contra de la injusticia y por la realización progresiva y efectiva de los derechos humanos. Mas, a este fin, manifiesta que esta tarea no parece corresponder a cualquier concepción de estos derechos, sino a aquella asentada sobre convicciones profundas y específicas acerca de la naturaleza de tales derechos. Ello, aunque los filósofos con frecuencia no sepan dar cuenta de estas convicciones⁶⁴².

La lucha por la justicia y los derechos, según este autor, está llena de amor y valor, pero en muchas ocasiones ese amor no se refiere a una idea abstracta, sino a alguien concreto y a aquel a quien representa ese alguien concreto. Cada uno, cada otro, es portador de toda la dignidad de la humanidad. No se trata de una dignidad individual, que lo haga parte de una clase o de un género, sino de la plenitud de la humanidad presente en cada otro⁶⁴³.

Es la diferencia y no la igualdad la que posibilita, desde esta perspectiva, una preocupación auténtica por aquello que se identifica como derecho del otro⁶⁴⁴. Es así como, mientras el discurso tradicional de los derechos humanos remite a la fraternidad universal entre iguales, la visión levinasiana de los derechos del otro comporta en cambio la necesidad de una “fraternidad dentro de la extrema separación”. Se trata de una condición que aleja a las personas en la infinita diferencia, pero que las aproxima en la

⁶⁴² Barraca Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Avarigani Editores, Madrid, 2018, pág. 24.

⁶⁴³ Antonio López, A. “Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas” en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol. 31, Nº. 103, 2010 (ejemplar dedicado a: Metafísica, Ética y Política en Emmanuel Lévinas), pág. 111.

⁶⁴⁴ Antonio López, A. “Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas”. Cit., pág. 112.

inexorable responsabilidad, comprometiendo a cada uno con los derechos de cada otro y también con la vulneración de los derechos de alguien que aquel otro pueda provocar en el mundo.

El otro, en palabras de BARRACA MAIRAL, se presenta ante el yo a la luz de un misterio; por consiguiente, no puede con él; pero quien sí puede es él mismo, debido a que puede revelarse, si acaso lo quiere y el yo está abierto a esa revelación. Aunque esto siempre constatando que el yo no lo constituirá.

Los derechos del otro son una exigencia que extiende las fronteras de la responsabilidad. Esto, más allá de las propias intenciones y de las acciones del yo, sumiéndolo en una culpabilidad que sólo deja abierta la posibilidad de la subjetividad como responsabilidad. Ese es el horizonte en el que aparecen ante el yo los derechos del otro, ampliamente denominados como derechos humanos.

BARRACA MAIRAL reflexiona sobre esta idea, en el sentido de que estima que los denominados derechos humanos se orientan, tarde o temprano, hacia un mismo lugar, lugar que puede ser calificado de enigmático y arriesgado, pero pleno de profundidad. Dicho lugar consiste en la descripción del sentido de lo humano, denominado el “acontecimiento antropológico”⁶⁴⁵.

Este acontecimiento se vive no frente a un ente, sino frente a un rostro, que se presenta como un enigma. Es el enigma el que funda la ética de la alteridad, porque no consta el rostro del otro como un fenómeno, sino por medio de algo extraño, de una presencia enigmática y misteriosa⁶⁴⁶. La alteridad, la absoluta diferencia, no puede ser comprendida como una simple comunidad con otro, pues, de ese modo, el otro sería un alter ego y la trascendencia se habría perdido nuevamente⁶⁴⁷.

La persona se sitúa, ante este acontecimiento, con reverencia, como junto a la fuente misma de la que brotará el sentido necesario, para toda la larga serie de las preocupaciones

⁶⁴⁵ En tal sentido es señalado por González R. Arnaiz, G., por ejemplo, en su obra titulada *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética*, cit., quien utiliza el término “acontecimiento antropológico” como clave de síntesis para la descripción de lo humano en tanto que humano en el contexto del pensamiento lévinasiano.

⁶⁴⁶ Cfr. Campos Salvatierra, V. “Los derechos del otro. Un proyecto de refundamentación de los derechos humanos desde la filosofía de Emmanuel Lévinas” en *Revista Pléyade*, N° 4, Santiago de Chile, 2009, pág. 73.

⁶⁴⁷ Urubayen Pérez, J. “Las relaciones interpersonales de Marcel y Lévinas: de la intersubjetividad a la alteridad” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 72, N° 270, Madrid, Enero – Abril, 2016, pág. 62. Lo anterior puede decirse también señalando que el sentido de lo humano solo se descubre como un inmenso misterio, el misterio de una voz que resuena en el corazón mismo de la persona, huella de lo Infinito. Esta llamada representa la humanidad misma, lo humano en cuanto humano, la auténtica esencia de ese acontecimiento antropológico.

posteriores en relación con este tema. ¿Podrá ser comprendido tal enigma, podrá ser aprehendido? Pero algo más importante: ¿Podrá ser amado?

Se da un conocimiento objetivo del otro ser personal, que únicamente ve a este como un él, como una fuente de información o como un objeto de discurso o saber. Pero ése no es el único modo de conocimiento, pues es posible conocer un ser personal más allá del saber objetivo y alcanzarlo como ser personal y libre. Ese modo de conocimiento es el amor, que es una captación del ser que pone en marcha y ayuda a la creación de la individualidad propia y del ser amado⁶⁴⁸.

Estos interrogantes no extraen su luz fundamental de un mero ejercicio de erudición o retórica brillante⁶⁴⁹. Se reclama la atención sobre la realidad misma aquí concernida; señala la raíz de toda reflexión ulterior, pertinente a este propósito.

La reflexión sobre el giro antropológico supone, también, una alternativa a la particular indagación sobre el sentido del ser, indagación en que la clave del sentido de este se sitúa en la misma existencia, traducida en su genérico ser en el mundo, en el que el existente parece disolverse hasta perder su singularidad⁶⁵⁰.

El giro ético, que la reflexión anterior ha propugnado a la filosofía contemporánea, tal como acertadamente lo ha entendido BARRACA MAIRAL, sitúa el eje en la alteridad y el origen de la subjetividad humana, una subjetividad entendida como responsabilidad inderogable, en la responsabilidad, convocada por la voz de lo infinito, responsabilidad despertada y audible desde lo humano⁶⁵¹. De esta manera, se inicia así un camino de orientación para la pregunta por el sentido lleno de interés; se trata de una vía a través de la cual se contribuye a nivel reflexivo a saldar una cuenta pendiente con la relación intersubjetiva y con la alteridad⁶⁵².

El misterio conlleva la llamada que mira, interpela, escucha y se acerca, en pos de un reconocimiento mutuo, es decir, de respuesta. Se trata, entonces, de la labor que consiste

⁶⁴⁸ Urubayen Pérez, J. "Las relaciones interpersonales de Marcel y Lévinas: de la intersubjetividad a la alteridad". Cit., pág. 63.

⁶⁴⁹ Barrca Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Cit., pág. 24.

⁶⁵⁰ Barrca Mairal, J. *Ibíd.*, pág. 26.

⁶⁵¹ Barrca Mairal, J. *Ibíd.*, pág. 26.

⁶⁵² Sobre la contribución lévinasiana a la fenomenología contemporánea ver el estudio de Pintor Ramos, A. "En las fronteras de la fenomenología" en *Ética y subjetividad*, VV.AA., González R. Arnaiz, G. (coord.), Ed. Complutense, Madrid, 1994, pág. 13 a 61.

en responder a un interrogante: dónde radica la esencia de la Humanidad que habita en el corazón de los derechos humanos.

La respuesta es cercana, se posa en el prójimo, en el otro ser personal. El aliento infinito de los derechos humanos se capta así, frente al rostro del otro humano. En su presencia, un abismo de responsabilidad, la humanidad misma, es la que constituye al mismo tiempo súplica y exigencia, y así la profundidad ilimitada de lo humano aparece desnuda ante la mirada.

Ahora bien, esta súplica es una exigencia, dejando entrever la enigmática unión de lo alto y lo humilde, de lo vulnerable y del mandato, de la súplica y de la orden. Sin embargo, sólo esta unidad da testimonio de lo humano en cuanto humano, sólo ella describe el acontecimiento radical que es el ser humano.

Y al hacerlo así, el ser humano mismo se revela como una pregunta, un interrogante trazado por el rostro; pero, sobre todo, por lo vivo de aquel cuya mirada interpela en diálogo.

En relación con el otro humano, donde tiene lugar la revelación que resulta nuclear para la comprensión cabal de los derechos humanos, dato que resulta ser el punto cardinal de la reflexión en torno a los mismos. La esencia de los derechos humanos radica en la honda conmoción provocada por la proximidad del prójimo, provocada por la projividad.

Este es el verdadero principio de toda reflexión profunda acerca de los derechos humanos: el encuentro del ser humano, el descubrimiento de la humanidad misma en el otro humano. Este acontecimiento supone el dato original sobre el que cabe construir el complejo edificio de los derechos humanos, la humanidad del prójimo⁶⁵³.

En el ámbito de las relaciones interpersonales, tal dato no sale al encuentro del sujeto que reflexiona en torno a una legalidad, o valores abstractos, ni siquiera acerca del valor del hombre en cuanto tal, sino que surge desde la alteridad concreta, individual del otro. Por ello, el comportamiento ético interpersonal no se actualiza desde la perspectiva de un mundo abstracto de valores o legalidades, sino en la esencial y concreta comunidad de las personas⁶⁵⁴.

⁶⁵³ Barra Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Cit., pág. 29.

⁶⁵⁴ Vid. Manzana Martínez Marañón, J., cit. en: *Filosofía española contemporánea*. López Quintás, A. B.A.C., Madrid, 1970, pág. 351.

El situar lo ético como previo y fundamental, respecto de lo ontológico, tiene como consecuencia el considerar al encuentro con la otredad del prójimo como un acontecer, acontecer que no puede ajustarse a una categorización, lógica o dialéctica, ni a los presupuestos metafísicos del tratamiento del mundo, de los entes, de la relación y conocimiento de estos. El otro, tal cual afirma MARTÍ SOLER, no podrá disolverse nunca en el marco de la ontología, y, por eso, la ética no puede ser subordinada a aquélla; el encuentro con el otro no es una parte de la ontología, es un a-parte del ser⁶⁵⁵.

Este giro ético y antropológico fundamental de la filosofía posee una importancia cardinal. Concretamente, por lo que respecta a la cuestión de reconducir el problema de los derechos humanos, a su lugar natural. El prójimo – la demanda inextinguible del otro hombre - constituye la voz misma que convoca los derechos humanos; y no un eco posterior, que sucedería a la proclamación política y jurídica de estos, a partir de una concepción individualista de los mismos⁶⁵⁶.

Posiblemente, pueda estimarse que se está ante una heteronomía radical que supone una profunda crítica a la concepción del sujeto egológico y egocéntrico, propia de la filosofía moderna. La experiencia radical del prójimo cancela todas las prerrogativas del sujeto auto-fundado, apropiado y responsable de sí mismo; pues el otro desquicia al sujeto, lo arranca fuera de sí y lo obliga a responder a su reclamo⁶⁵⁷.

Toda reflexión de fondo acerca de los derechos humanos, en el marco levinasiano, tiene un horizonte de sentido en cuyo centro se inscribe el dato fundamental del “acontecimiento antropológico”. Este término pretende designar la revelación del prójimo, es decir, la apelación del otro humano, en definitiva, la vocación de lo humano en cuanto humano. La persona que llama vocativamente a la persona.

Desde tal perspectiva, se hace evidente que el principio y fundamento de los derechos humanos está en el rostro de quien es vulnerable, cada uno, pero dicha vulnerabilidad en caso de ser presente es sufrimiento. Se trata de los derechos de un otro que tiene palabra,

⁶⁵⁵ Martí Soler, G. “Posiciones éticas: entre el cuidado de sí y el prójimo” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 51, Madrid, 2014, pág. 801.

⁶⁵⁶ El otro humano trae consigo la humanidad; y ambos son inseparables. La antropología debe comenzar, por lo tanto, con el “acontecimiento”, en virtud de su significación capital, de lo humano, con el ser humano mismo. Precisamente un importante esfuerzo de parte del pensamiento contemporáneo ha sido el procurar recuperar hoy este horizonte, de hecho, algunos pensadores han hablado de un retorno de la Filosofía actual a la “experiencia antropológica”. Este retorno conduciría asimismo a la Metafísica, a través de la fecunda senda de la persona humana, de la relación mutua del diálogo.

⁶⁵⁷ Martí Soler, G. “Posiciones éticas: entre el cuidado de sí y el prójimo”. Cit., pág. 801.

y cuya palabra es grito que clama justicia, el acontecimiento de ello, en cuanto llamada inevitable de la alteridad a una mismidad enclaustrada en la carencia de alteridad. El rostro y el grito de cada persona que ve conculcados sus derechos son el rostro y el grito de toda la humanidad⁶⁵⁸.

El acontecimiento se muestra como una ruptura, tal cual explica PÉREZ FERNÁNDEZ, una ruptura entendida como un evento, donde las estructuras dominantes y donadoras de sentido se ven sometidas a tal forzamiento que rompe el sentido y comprensión del mundo⁶⁵⁹.

La realidad del mundo de la vida cotidiana es el acontecimiento por antonomasia, y ella se carga de sentido y significación, mostrando a la persona como un “ser en el mundo”. La realidad se torna en un ámbito de sentido donde se manipulan objetos y donde las relaciones se encuentran perfectamente enmarcadas en la disponibilidad de los papeles sociales, y en el reconocimiento mutuo, promovido por una tradición y lenguaje común. Tal estructura de la realidad configura un mundo perfectamente organizado, donde todo tiene una significación reconocida y reconocible, y donde el sujeto se muestra seguro desde una interioridad centrada en la seguridad de tal mundo, conformado desde un tiempo propio, la tradición y un espacio dominado por una técnica que permite manipular el entorno que le rodea⁶⁶⁰.

Frente a ello, se ha hablado de acontecimiento en un sentido preciso. “Acontecimiento” –en primer lugar- porque lo descrito supone algo absolutamente singular, un hecho singular que procede a todo fenómeno y lo hace posible con respecto al ser humano, prosigue BARRACA MAIRAL. Punto a partir del cual se desarrolla el mismo sujeto, ya que desde tal subjetividad se construye la conciencia del ser personal, y se convierte así en la llave de la comprensión de su dimensión espacio temporal. Algo misterioso y complejo, en definitiva, cuyo carácter fundante aconseja la denominación de “acontecimiento” más que la de mero “hecho” o “experiencia”⁶⁶¹.

⁶⁵⁸ Cfr. Lévêque, J. C. “El concepto de <<acontecimiento>> en Heidegger, Vattimo y Badiou” en *Azafea: revista de filosofía*, Nº. 13, Salamanca, 2011 (ejemplar dedicado a: Perspectivas actuales de la filosofía de la historia), págs. 69 a 91.

⁶⁵⁹ Pérez Fernández, F. J. “Testigo y acontecimiento: Una mirada hacia lo improbable” en *Eikasia: revista de filosofía*, Nº. 82, Oviedo, 2018, pág. 210.

⁶⁶⁰ Pérez Fernández, F. J. “Testigo y acontecimiento: Una mirada hacia lo improbable”. Cit., pág. 214.

⁶⁶¹ Estos términos parecen reclamar la evidencia de ser atribuidos o referidos siempre a un sujeto ya presente, existente de antemano.

“Antropológico” –en segundo lugar- puesto que se trata de algo que se sitúa radicalmente en lo humano y desde lo humano. Esto, aunque apunte en sí con un vigor inagotable, según puede señalarse, hacia el horizonte de lo inefable y lo trascendente.

Puede afirmarse que, aquí, la iniciativa corresponde no al “yo” (la identidad, la mismidad), sino al “tú” (“tú” que precede e invoca, proximidad, alteridad).

Asimismo, se destaca, por este autor, y de acuerdo con todo esto, la gran diferencia registrable entre la teoría y la práctica, así como a su vez la grave distancia abierta entre otros dos extremos igualmente capitales de los derechos humanos. Se refiere, con esto último, al inmenso espacio que se abre entre la inspiración o el aliento originales de los derechos humanos y su positivización concreta o determinación normativa. En otras palabras, se alude a la relación entre la raíz y alcance fundamentales de los derechos humanos y su positivización⁶⁶².

Es importante, en este punto, destacar que, según ROBLES MORCHÓN, el concepto básico sobre el que está montada toda la teoría moderna de los derechos humanos es el concepto de propiedad privada, concepto que marca tanto la relación del hombre consigo mismo como con los demás. Las categorías representativas de los distintos derechos no son, en el fondo, otra cosa que una ampliación o derivación del concepto de propiedad privada. Esta es, como se sabe, un derecho real o sobre una cosa, en el que se da, como relación principal, la del hombre con la misma, y como secundaria y consecuencia de ella, la exclusión de los demás, esto es, de la comunidad. La relación del hombre consigo mismo, dentro de este esquema, se cosifica, al ser un simple propietario de su vida y de su cuerpo⁶⁶³.

Por consiguiente, para plantear la relación entre el sentido o aliento fundamental y la positivización concreta de los derechos humanos, lo que procede es evitar disolver esta problemática. Si bien el profundizar filosóficamente en el problema de la raíz, sentido o fundamento de los derechos humanos, resulta casi inalcanzable, no es una fuente de estériles esfuerzos que sea mejor olvidar⁶⁶⁴.

⁶⁶² Sobre la práctica y la historia de los derechos humanos en el mundo contemporáneo puede consultarse, a modo de ejemplo, la obra de Cassese, A. *Los derechos humanos en el mundo*, Ed. Ariel, Barcelona, 1991.

⁶⁶³ Robles Morchón, G. “Filosofía y teología de los derechos humanos” en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, N.º. 23, Pamplona, 1990 (ejemplar dedicado a: Actas de las II Jornadas internacionales de filosofía jurídica y social (II)), pág. 292.

⁶⁶⁴ Vid. VV. AA. *Derechos con razón: filosofía y derechos humanos*, Fundación Arazandi Lex Nova, Valladolid, 2013.

La aspiración a ofrecer una fundamentación de algo, parte del presupuesto de que se asume como necesaria la existencia de un cierto modo o criterio de universalidad: de algo se dice que está fundado cuando se puede predicar de ello su universalidad. La cuestión aquí es el modo de entender tal universalidad, es decir, más o menos unívocamente, o bien de manera más o menos relativa. Esta universalidad relativa denota en sí misma también, la idea de que no toda fundamentación es válida per se, sino que está sometida a algún trámite, de tal manera que no toda interpretación es válida tampoco por sí misma, por el mero hecho de operarse⁶⁶⁵.

GÓMEZ GARCÍA, en la estela de una hermenéutica analógica, busca integrar dispares tendencias sobre este punto: una ontología demasiado fuerte y otra excesivamente débil, carente de fundamento real, sin colocar, de entrada, a una por encima de la otra, partiendo de la diferencia, para buscar, en cierto modo y de alguna manera, lo semejante⁶⁶⁶.

En relación con la cuestión de la fundamentación de los derechos humanos, todo lo precedentemente manifestado es importante, debido a que, como muestra su historia y su elaboración filosófica y la normativa en los textos jurídicos que los proclaman, a lo largo de los últimos siglos, constituye una categoría filosófica, política, ética y jurídica difícilmente justificable con una simple fundamentación consensualista. Requiere adentrarse en la profundidad esencial de la dignidad personal.

Su origen y sus contornos conceptuales muestran la necesidad de ir más allá de su simple constatación fáctica, o de la mera conveniencia pragmática de los intervinientes en el discurso, para poder así comprender en toda su profundidad, amplitud y riqueza, la necesidad inevitable de otorgar una fundamentación (aunque sea en alguna medida) fuerte. De no ser así, no se podrían comprender bajo una cierta universalidad, cualidad que se presenta en la totalidad de los textos normativos que los declaran, ello porque hacen mención de toda la Humanidad.

Se estima que, a la luz de una fundamentación personalista de los derechos humanos, donde el ser humano tiene existencia y entidad política y jurídica, por su condición de persona, se puede comprender bastante ajustadamente este problema.

⁶⁶⁵ Gómez García, J. A. *Derecho y analogía. Estudios de Hermenéutica jurídica*. UNED, Edición digital (e-pub), 2017, pág. 188.

⁶⁶⁶ Gómez García, J. A. *Ibíd.*, pág. 189.

De tal condición personal, estima GÓMEZ GARCÍA, se derivan realmente para el hombre derechos y deberes políticos: deberes, porque “todo ser humano por el hecho de ser persona se encuentra naturalmente ordenado al bien común”⁶⁶⁷ (lo cual no se compadece totalmente con la clásica concepción liberal, individualista y contractualista del hombre); y derechos, porque al ser persona, “el ser humano los ostenta de manera universal e inalienable” (en contra de la concepción colectivista, especialmente materialista y totalitaria del hombre, que ignora tales derechos personales). Así pues, por una parte, todo ser humano en tanto persona, ostenta una (y la misma) dignidad ontológica, por el simple hecho de serlo, lo que le otorga en cierto sentido una suerte de dignidad moral que impone naturalmente al resto un determinado modo de trato derivado de tal dignidad. Por otra parte, cada persona realiza tal dignidad, en sentido propio, al convertirse en tal o cual persona (buena o mala persona, se suele decir), según las acciones morales que efectúa⁶⁶⁸.

En tal contexto, la persona humana constituye la base que permite fundamentar tales principios de acción, bajo las condiciones derivadas de la naturaleza humana, puesto que constituye su expresión filosófica más perfecta y comprehensiva, al conjugarse lo universal con lo particular, dinámica y flexiblemente.

Considera GÓMEZ GARCÍA que, en tal sentido, pueden salvarse, desde un iusnaturalismo matriz y hermenéutico–personalista, las principales críticas que se han venido formulando a las fundamentaciones metafísicas de los derechos humanos, por cuanto no encuentran un ámbito de unidad donde fundamentarse. Esto, tanto desde los iuspositivismos como desde los deontologismos racionalistas:

<<Cuando ambos inciden en los problemas filosóficos que plantea una invocación de la naturaleza humana como fundamento absoluto de tales derechos, aduciendo la ambigüedad y la evanescencia de tal concepto (cuando no el univocismo aplastante de muchas de sus formulaciones). Asimismo, se evita así desembocar en el relativismo, que se deriva de una renuncia o negación a una fundamentación de los mismos>>⁶⁶⁹.

La positivización o formulación de la protección jurídico–política de los derechos humanos constituye, para otros, el único marco de referencia válido en el que pueden dilucidarse con eficacia las cuestiones de su interpretación y sus límites, al margen

⁶⁶⁷ Gómez García, J. A. *Ibíd.*, pág. 192.

⁶⁶⁸ Gómez García, J. A. *Ibíd.*, pág. 193.

⁶⁶⁹ Gómez García, J. A. *Ibíd.*, pág. 194.

siempre de los abstractos problemas de su origen y alcance. Pero esto da lugar a varias dificultades. La principal es que el texto jurídico–positivo, la letra, puede considerarse vacío de contenido, no decir nada, cuando lo buscado ha sido lo contrario, decir demasiado. A ello hay que sumar el que, en realidad, el texto jurídico–positivo, como todo otro texto, precisa, para dilucidar su sentido de una hermenéutica existencial que implique utilidad, tradición, pero sobre todo un contexto donde intervendrán unos intereses pero que no deben ser absolutizados y que tales elementos orienten su comprensión, su interpretación y posterior aplicación. La plenitud de sentido o es existencial o es lo menos malo, que en todo caso no debe tildarse de lo peor posible.

Al margen de la concepción que se acaba de señalar, se acepta, así mismo, la posibilidad de indagar en torno a los problemas de fondo que se han mencionado. Entre tales problemas, se encuentran aquellos que versan sobre la relación entre el origen y alcance de los Derechos Humanos y sus formulaciones positivas, en el nivel de “significado” o de la “significación”.

En este aspecto filosófico jurídico, por ejemplo, hay que considerar el tema de la técnica jurídica utilizada en la legislación, interpretación y ejecución del Derecho positivo. Lo relevante en este punto consiste en que existe un espacio personalmente irreductible entre el espíritu y la letra del Derecho. Los textos jurídicos–positivos, acordados en torno a los derechos humanos, se separan necesariamente en algún grado de su inspiración original, en la medida en que se alejan también, a la fuerza, en cierto modo, del consenso histórico moral que los alienta en un momento preciso. Los esfuerzos, aquí, deben concentrarse, según esto, en disminuir cuanto sea posible esta distancia; en escribir o formular, interpretar y aplicar los derechos humanos con el mayor rigor y exactitud alcanzables, de acuerdo a un contexto histórico definido.

La pregunta por el sentido en materia de fundamentación de los derechos humanos, en primer lugar, derivará en un aspecto teórico, según se ha podido constatar; pero, en segundo lugar, será un asunto de carácter concreto, colmado de existencia singular, la persona del otro. Por consiguiente, si este próximo cobra prioridad, volcándose en un tú, entonces, ello implica que es justo darle tal prioridad para la comprensión cabal de tal fundamentación. Se trata justamente de la posibilidad jurídico-política y, antes, incluso ética de darle a ese otro el justo lugar que merece en la convivencia, darle prioridad.

Ahora bien, y en relación a lo anterior, en la hermenéutica, alcanzar un sentido filosófico es determinante, pues supone la culminación del mismo⁶⁷⁰. Esto, debido a que, tal como manifiesta GRANDE, la operación filosófica de comprensión–interpretación se lanza preferentemente desde los textos hacia el logro de un sentido. Llegar al sentido implica el destino propio de un proceso que comprende diversos esfuerzos hermenéuticos, en el que se va desde una primera comprensión del texto hasta una comprensión interpretadora, total o al menos que busca aproximarse siendo consciente de carencias de diversa índole respecto a la plenitud de sentido de altura personal. Mas, tal sentido es también existencial, al hacerlo propio y ayuda a su vez a la autocomprensión del propio sujeto que interpreta.

Lograr un sentido, una verdad experiencial que implique la existencia, posiblemente no en su totalidad pero que se aproxime a la misma, con motivo de una interpretación, no puede implicar una frialdad cognitiva o una indiferencia afectiva para la persona. Ello, pues el sentido posibilita un estado espiritual–emocional, es existencia que se piensa pero que no se acaba en dicho pensar. Llegar al sentido supone una realización humana, tras el proceso emprendido de búsqueda y descubrimiento. El sentido se asume como una experiencia de la existencia filosófica. El sentido alcanzado enriquece al ser personal, pero también contribuye a su determinación, y se asume como experiencia filosófica.

El sentido es la esperanza del proceso hermenéutico, notas impresas en la melodía de una confianza que se enciende en el fuego del temor y temblor. Se puede seguir siendo sin sentido, o incluso quedar instalado en un aparente sin sentido, lo cual provoca que se debe acudir a la ruta de la perseverancia reflexiva para así encontrarlo.

El sentido es, también, la misma culminación humana de la reflexión personal que se hace de la propia existencia, como proceso vital habitado por el sí mismo y otros próximos, emocionalmente prójimos. El sentido no puede detenerse en una experiencia meramente hermenéutica, no es suficiente, la experiencia plena es personal, inmersa en la trascendencia que estalla en la inmanencia del día a día, por ello se vuelve imprescindible vivir las dimensiones personales que implica el peregrinar por esta vida, camino que, en la mayoría de los casos, es compartido y, a su vez, significa una expectativa de desvelamiento, de atrevimiento filosófico, anhelo de sabiduría; a fin de cuentas, de procurar quitarle el velo a la verdad, el rostro personal del don, la gratuidad caritativa del

⁶⁷⁰ Grande Yañez, M. *Filosofía del Derecho Hermenéutica*. Cit., pág. 178 y siguientes.

pleno sentido de la justicia existencial del tú que invoca la presencia desde las entrañas de su vulnerabilidad⁶⁷¹.

En esta búsqueda de lo justo como don, el sentido no se encuentra tan sólo limitado a ser una tarea meramente hermenéutica, donde se busca y descifran principios que convoquen y obliguen a un respeto irrestricto de los derechos fundamentales. El sentido de lo común es esencial debido a que el Derecho y el anhelo de Justicia son una experiencia convivencial.

El alcance del sentido hermenéutico tiene que verse posibilitado y, también, determinado por una expectativa y potencialidad de sentido que habita en el ser. Pero que no habita de cualquier manera, se entiende entre categorías existenciales y personales, entre sentidos innatos, que la Hermenéutica desarrolla y colma, tales son entre otros: la belleza, la trascendencia y también la justicia. El proceso de la Hermenéutica en el camino de la justicia se lanza hacia la búsqueda y convencimiento de un sentido de lo justo, debiendo repensarse la justicia jurídica aplicativa, justicia en la que el proceso hermenéutico jurídico es el camino final del sentido de justicia, al menos en la praxis, muy importante por lo demás. Pero, en el comienzo del proceso y antes del proceso, existía ya un sentido de justicia, como potencialidad pre-hermenéutica, que ha sido abonado en procesos previos, tal como enfatiza GRANDE⁶⁷².

Ahora bien, la cuestión hermenéutica fundamental plantea, también, el interrogante de si el lenguaje humano se origina desde una pura materialidad con formas consensuadas que permitan la comunicación. El problema, entonces, es cómo establecer el consenso que hace posible la comunicación, sin partir de una comunicación previa que haga posible ese consenso ¿Se requerirá acaso el velo de la ignorancia? O ¿Será tarea del encuentro de la presencia personal en el sentido?

Efectivamente, consenso ya significa que hay sentidos comunes, es decir que ya hay comunicación. Si no hay contenidos comunes, es imposible modificarlos. Aquí, la clave reside en encontrar lo originario en la comunicación, y lo originario será el sentido, lo que se es, quién se es. La respuesta deja entrever el contenido de lo humano y su

⁶⁷¹ Grande Yañez, M. *Ibíd.*, pág. 285.

⁶⁷² No se trata, en tal caso de una Ley Natural, con contenidos objetivos e ideales inexorables, sino una capacidad de posibilidad de comprensión abierta, que no necesariamente trasciende metafísicamente, sino que básicamente transita hacia la praxis.

proyección hacia la immanencia y la trascendencia. La pregunta que busca desvelar quién se es y para qué se es, para quién se es, es la pregunta por el don amoroso.

Desde la apertura y el consentimiento del amor, la inteligencia recibe sus principios en una actitud humilde, no dominadora absoluta, sino ligada (vinculada) a lo humano.

En qué consista lo humano se advierte por la observación de aquello que es contradictorio o necesario para su existencia y para su continuidad en la existencia, así como de la consideración de aquello que mejor sirve a una mejor existencia.

El amor implica una dócil apertura que, al reconocer lo humano, lo acoge, porque le da un consentimiento incondicionado, que define la figura del poder por los pliegues de sentido que lo humano le otorga como su raíz y significado deóntico (legítimamente).

Este amor es al fin y al cabo profético, y en cierto sentido supera la entidad del diálogo, haciéndose carne, como lo sugiere el pensamiento de DÍAZ, una carne para tiempos de eternidad, no resignándose a unos mínimos, desbordando las propias capacidades, invitando a desbordarse a sí mismo, como si provocara la catarsis del llanto, no por amargura, sino por sentirse en la bondad de saberse amado. Este amor profético provoca el pensamiento, que se origina en la profundidad del saber que se existe como una invocación, como una llamada a ser con otro⁶⁷³.

La primacía del amor, como apertura, reconocimiento y apertura de consentimiento incondicionado a lo humano, aparece libre de sospechas, y como la única actitud fecunda.

El amor es el único que rescata las figuras originarias de lo humano, y recupera el sentido de lo político y lo jurídico. Sin embargo, desde los hábitos transmitidos por la modernidad, se esconde la sospecha de si esta primacía del amor no es una nueva estrategia de enmascaramiento del poder, en su versión totalitaria e integrista. La pregunta es si esta acogida y consentimiento incondicionado no enarbolan un nuevo monstruo de figuras absolutas.

En tal sentido, el amor debe entenderse como aquel movimiento espiritual, siempre ascendente y creador, de apertura hacia valores cada vez más altos, en un objeto o individuo determinado. Así, según SOLÍS NOVA, en la estela de SCHELER, el amor es creador no en el sentido de que sea el sujeto quien invente los valores, sino creador en el

⁶⁷³ VV. AA. *El personalismo comunitario y anarquista de Carlos Díaz*. Cit., página 49.

sentido de traer a la humanidad -que percibe sentimentalmente- los valores más altos de la realidad amada. El odio, por supuesto, es todo lo contrario, ya que es el movimiento hacia valores más bajos cada vez o el ocultamiento de esos valores más altos⁶⁷⁴.

Si el sentido de lo humano es justamente el don amoroso de su origen, entonces, se derramará inclusive sobre la presencia del prójimo, al cual también se le reconoce amorosamente como prójimo. Esto, al reconocer que el otro es un don.

Lo anterior implica procurar que, en el Derecho, en su corazón, se encuentre espacio para la alteridad; por consiguiente, lugar para las otras personas con su sagrada e inviolable dignidad; y la materialidad, las condiciones humanas y sociales, el bien común, que se han de restituir o asegurar. Entonces, la justicia, que debe establecer el Derecho, se realiza desde los más vulnerables, desde los sin derechos u oprimidos. Ya que es justamente a ellos, oprimidos y excluidos, a los que, real e históricamente, se les niega el bien común y padecen el mal común. Es decir, en palabras de ORTEGA CABRERA, sufren unas condiciones humanas y sociales indignas, que impiden la vida, dignidad y derechos⁶⁷⁵.

De lo anterior, surge la idea de una filosofía escrita con pasión, la que proviene del sufrimiento de una conciencia, la de la persona que se encuentra con la verdad encarnada.

La vulnerabilidad y el reconocer amorosamente en justicia exigen una realidad, en definitiva, que sobrepasa lo netamente jurídico. Acaso este es un mar, pero su horizonte es ético existencial. Así, el sentido de los derechos humanos, como bien detalla BARRACA MAIRAL, quedaría abierto a aquello que supera lo humano: la trascendencia⁶⁷⁶.

Hay una evidencia primera, que brota de la consideración de dichos derechos humanos; hay algo superior a lo humano en los derechos humanos, algo que sobrepasa infinitamente al ser humano en el ser humano mismo.

Los derechos humanos en su vertiente positiva, en su formulación o determinación normativa, son, ante todo, un esfuerzo humano encaminado a traducir lo intraducible, a

⁶⁷⁴ Solis Nova, D. "La definición del amor en la filosofía de Max Scheler" en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N° 38, Salamanca, 2011, pág. 130.

⁶⁷⁵ Ortega Cabrera, A. "Filosofía del derecho y humanismo en dialogo con la espiritualidad. Apuntes para una ética solidaria de los derechos humanos" en *RDUNED. Revista de derecho UNED*, N°. 18, 2016, pág. 462.

⁶⁷⁶ Barraca Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Cit., pág. 41.

alcanzar lo inalcanzable. Esfuerzo, sin embargo, a pesar o gracias a ello, fructuoso, necesario, imprescindible.

El sentido profundo de los derechos humanos no queda, por tanto, reducido a los textos positivos que los recogen, ni al contexto histórico político–jurídico que los asume y redacta, en un momento histórico concreto, ni siquiera a las referencias o indicaciones éticas, que una pura moral racionalista señale, en un instante definido con respecto a ellos⁶⁷⁷.

Los derechos humanos son el fruto de una revelación, de una locución, apelación o llamada, de un fenómeno trascendente al ser humano. Proceden, en su nivel fundamental, de una fuente que desborda lo humano desde dentro de lo humano, es el hilo de vida que recorre al singular personal. Se trata de una luz original sobre lo humano radicada en lo humano mismo (conciencia, de algún modo) que ilumina su más propio sentido. Los derechos humanos tienen así su origen en algo inefable, pero profundamente íntimo, algo propio, aunque también distinto, algo propio y a la par diferente y próximo, realidad del tú en cuanto justo don.

Tal vez, nada indica mejor lo procedente que la imagen del prójimo. En el prójimo, en cuanto otro humano, las personas escuchan esa llamada trascendente que obliga a una justificación. Esto, según el propio BARRACA MAIRAL y también GONZÁLEZ R. ARNAIZ. En los otros humanos se despierta la humanidad misma. Esta vocación trascendente brota en relación con los demás, y es la inspiradora primigenia de los derechos humanos.

Sólo así se podrá, de alguna manera, evitar perder el horizonte profundo de lo humano en los derechos humanos. Esta tarea resulta imprescindible, para reducir la distancia entre la teoría y la práctica con respecto a ellos. Porque ella enseña que existe un mandato absoluto respecto a la profundidad de su respeto. Y sólo recordando y acatando este mandato se evitará la tentación de apropiarse de los derechos humanos, para fines individuales o ideológicos, convertirlos en instrumento de exclusión de otros⁶⁷⁸.

⁶⁷⁷ Entiéndase aquí “moral racionalista” como una cierta restricción del significado de la “moral racional”, restricción propiciada por algunos enciclopedistas, ilustrados y pensadores modernos que conciben la investigación moral de forma muy concreta. Ello a causa de su comprensión de lo racional de un modo limitado, inspirado en las metodologías científicas de las escuelas racionalista y empirista. Cf. McIntyre, A. *Tres versiones rivales de la Ética*, Ed. Rialp, Madrid, 1992.

⁶⁷⁸ Barra Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Cit., pág. 45.

Se reconduce, de esta manera, la cuestión de los derechos humanos en su horizonte ético. Estos se incardinan en el contexto de una realidad primordial, con respecto al ser humano⁶⁷⁹. Horizonte de sentido, del sentido personal.

7.- Desde un fondo de humanidad a la dimensión del infinito. El instante existencial del otro como fuente de responsabilidad

De todo lo precedente, se desprende la necesidad de conceder la prioridad a lo humano en tanto que humano. Así mismo, de ello se deriva el misterio que procura ser revelado en la reflexión sobre el acontecimiento antropológico, y la evidencia de la presencia de algo superior a lo humano en lo humano mismo⁶⁸⁰.

Así, los derechos humanos aludirían a alguien que me trasciende y al cual reconozco, el otro humano; es decir, tales derechos se encontrarían antes que como derechos del yo, como deberes hacia el otro ser humano, por parte del propio yo, con su consecuencia de responsabilidad del otro y hacia los demás. Ello, enfatizando el carácter concreto de ese alguien con quien acontece la relación. En pocas palabras, el contexto fundamental de los derechos humanos, es el de lo inter–humano, el de lo humano como inter–relación, y ese contexto tiene un horizonte de sentido muy concreto: la responsabilidad, pero también la vulnerabilidad representada, aunque más bien, encarnada, en el rostro del otro humano.

El acento sobre el otro humano no implica la disolución de la propia singularidad, sino su constitución misma. El deber personal, la responsabilidad personal, conllevan una elección personal. Tal responsabilidad, intransmisibile e indeclinable, hace de cada ser personal alguien único, insustituible y singular, como siempre lo acentuó MARÍAS⁶⁸¹.

Esto implica una vida ética, y ese vivir éticamente es una forma superior de existencia, forma que une a la persona de un modo responsable con la comunidad moral, a la cual pertenece. Si lo ético desempeña un papel tan fundamental en la determinación y

⁶⁷⁹ Cfr. González R. Arnaiz, G. *Emmanuel Lévinas: Humanismo y ética*. Cit., pág. 40.

⁶⁸⁰ Barraca Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Cit., pág. 48.

⁶⁸¹ Vid. Marías, J. *Persona*, Alianza Editorial. Madrid, 1996; *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial. Madrid, 1993.

desarrollo de la propia vida, es porque la experiencia vital participa verdaderamente de lo ético, porque lo concretiza en su propia existencia⁶⁸².

La elección es el proceso a través del cual se constituye el sí mismo de la persona; pero esta no se recluye en la mismidad, porque, por medio de cada elección, el singular participa de lo general, de lo propiamente ético, y está en comunicación intersubjetiva con los demás, frente a la cuales asume una responsabilidad. Así, cada elección, en el proceso de socialización, prepara el camino hacia una vida buena. Se trata de un proceso continuo de apropiación de la vida ética, como decisión libre del ser personal⁶⁸³.

Los derechos humanos deben ser interpretados, pues, conforme a esta nueva luz. Luz que supone el principio de la propia singularidad, que se vive en sí misma y en el otro en cuanto tú; se trata de lo humano en cuanto Humanidad.

Todo lo anterior conduce, paso a paso, una importante certeza respecto a los derechos humanos en cuanto derechos del otro humano. Los derechos humanos como “derechos del otro humano”, en su clave primigenia, como responsabilidad y vulnerabilidad, apuntan a algo anterior y superior a la justicia entendida como mera “reciprocidad”. En su nivel original de sentido, los derechos humanos señalan hacia una realidad distinta de la pura legalidad, de la sola proporción. Esta es la realidad del don, sostenido en la imperiosa responsabilidad de responder personalmente a la vulnerabilidad del otro. La respuesta adecuada, en el acoger tal fragilidad, es la entrega personal, la entrega de un lugar propio en la comunidad de lo humano, el reconocimiento del otro, de un tú, esencialmente igual al sujeto que habita en el yo.

Se trata de constatar una realidad, fundante con respecto a la sociedad institucionalizada, a la justicia en términos de igualdad y simetría. Algo, sin embargo, conectado con ellas, en cuanto inspirador de ellas. Lo aquí apuntado consiste en el aliento original de la sociedad misma, del Estado y de su instrumento, la justicia como proporción. Y el fundamento será justamente lo aparentemente desproporcionado. Esto es, darle lo que al propio singular le ha sido dado, darle existencia mediante la vivencia prioritaria de su dignidad, que en comunidad también revestirá la propia prioridad de tal singular. Esta

⁶⁸² Cfr. Madrid Ramírez, R. “Una aproximación a Lévinas y los derechos humanos (o como la postmodernidad puede sorprendernos)” en *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito* (RECHTD) Vol. 1, N°. 1, 2009 (Ejemplar dedicado a: Janeiro/Junho), São Leopoldo, RS, págs. 97 a 105

⁶⁸³ Cfr. Muñoz Fonnegra, S. “La elección ética: sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant” en *Estudios de Filosofía*, N°. 41, Medellín, 2010, págs. 81 a 109.

prioridad señala a la originalidad de lo imprescindible. Si no se reconoce tal imprescindibilidad, no hay lugar para el vivir prioritariamente el don, sólo para el reemplazo o inclusive el descarte.

El don amoroso sería el origen de la justo, vivir por otro, porque la vida no sería igual sin él. La falta de proporción conduce a la desmesura de la gratuidad abundante, al don personal.

Toda experiencia antropológica se mueve en la multiplicidad de la vida sobre la base del amor. Este, como imperativo para entrar y salir del laberinto; ello, cuando no existe el egoísmo, el sentimiento de inferioridad y la sensación de que el mundo le debe algo a la persona y de que nunca le va a pagar, o el sentimiento en la propia persona de creer que está por encima de las demás. Lo anterior, puesto que estos factores hacen que se construya un mundo estéril y destinado a la competencia y a la guerra, tal como revela la lectura histórica de la cultura de Occidente con respecto a la vida humana⁶⁸⁴.

Los “derechos del otro humano”, inspiración profunda de los derechos humanos, responden, en definitiva, para BARRACA MAIRAL, siguiendo el camino levinasiano, a una vocación de entrega, de donación de sí al otro ser humano, a ese prójimo siempre de algún modo menesteroso o expuesto ante el propio yo. Entrega y donación que han de entenderse en un grado máximo o extremo, en consonancia con la precedente descripción de la vulnerabilidad y la exigencia del rostro del otro humano. Respuesta que debe ser extremada, por tanto, ante una demanda inagotable. Porque, en el rostro del otro humano, se contiene una vocación de lo absoluto. Vocación de lo infinito, de una deuda inextinguible, vocación que anida en los surcos de la sentencia existencial que se escribe con los derechos del otro humano⁶⁸⁵.

En la irrupción del rostro, se articula el imperativo del no dañar al otro, mostrando toda la asimetría de la relación intersubjetiva. Desde este imperativo, se escucha un reclamo a ser responsables por él, a responderle, tal como lo manifiesta CASTRO SERRANO. Es una responsabilidad anterior a la libertad, pues el otro me exige respuesta, y la persona es la única que puede responder a ese alguien. Entonces, la clave de la responsabilidad es

⁶⁸⁴ Zúñiga Rodríguez, W y Álvarez Tabares, O. “El amor en la filosofía. Una perspectiva ético – estética” en *Praxis*, Vol. 13, Nº. 2 (julio-diciembre), Santa Marta, 2017, pág. 148.

⁶⁸⁵ Vid. Barraca Mairal, J. “La alternativa de E. Lévinas a la versión moderna de la universalidad de los derechos humanos” en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, Nº. 56, Pamplona, 2007, págs. 393 a 408.

que nadie puede sustituir la unicidad y la particularidad de cada persona, como ser único. De ahí también la potencia de ser responsable del otro. Y la responsabilidad no nace del Yo, sino más bien nace de la potencia de la alteridad íntima y radical⁶⁸⁶.

En el rostro del otro humano, toma forma la llamada de lo Infinito; una llamada, aquí, suplicante y a la vez imperiosa, precursora en un sentido profundo. Pero el otro humano no se encuentra solo. Siempre junto al otro humano, aparece una figura problemática y enigmática, esta es el tercero⁶⁸⁷.

Un punto capital en la descripción del tercero consiste en su conexión con el otro humano. El tercero no es alguien ajeno al otro humano, no es alguien por completo separado de él. El tercero surge, pues, junto al ámbito habitado por el otro humano que no es indiferente. En su defensa, en su cuidado, nace el horizonte de sentido del tercero. La descripción del tercero se despliega en sí misma. Su primer paso consiste en una indicación muy precisa, la cual es una demanda de medida y de limitación. A través de él, se inaugura la dimensión de la justicia humana como proporción. Se trata de la limitación de la ilimitada vocación del otro humano, de la medida de lo sin medida. Esfuerzo paradójico, nunca exitoso por completo; pero esfuerzo, como se verá, indispensable para el hombre, absolutamente vital respecto a lo humano⁶⁸⁸.

Así, el tercero constituye el eje mismo de la interpretación de lo social, del Estado y del Derecho. Pero el tercero es fundamentalmente reciprocidad frente a la desmesura, simetría frente a la asimetría del otro humano. Luego, el Derecho y la sociedad deben ser concebidos como medida, cálculo, relación igual, proporción⁶⁸⁹. El Derecho y la sociedad se encuentran en el ámbito de lo ético y de la justicia; pero previamente, el corazón que les da vida, es decir, la persona, radica en un ámbito previo, en el don.

Medida y proporción de la donación, de la entrega al otro humano, en presencia del tercero, legítima reivindicación de la igualdad como origen de la justicia. Legitimidad que es la propia legitimidad del Estado, del Derecho y de la sociedad, en ausencia de la

⁶⁸⁶ Castro Serrano, B. “Las posibilidades del sentido y la alteridad radical: un recorrido arqueológico por el pensamiento de Lévinas” en *Daimon: Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, 2009, pág. 91.

⁶⁸⁷ El tercero se convierte en una clase de comprensión necesaria, que se liga precisamente con las nociones de lo social, la justicia, del Estado y las instituciones. Si el otro humano implica la necesaria prioridad del mismo, entonces ¿qué lugar debe ocupar el tercero?

⁶⁸⁸ Si no existiera el orden de la justicia, no habría límite a mi responsabilidad. Existe una cierta medida de la violencia necesaria a partir de la justicia, pero si se habla de justicia hay que admitir a algunos de sus principales baluartes como deben ser los jueces, las instituciones y el Estado, en términos generales. Ello, por cuanto se vive también en un mundo de ciudadanos, no únicamente de relaciones personales.

⁶⁸⁹ Barraca Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Cit., pág. 64.

cual estos pierden su razón de ser, su sentido. Así, importa saber que el Estado procede de una limitación de la caridad, de un acotar adecuadamente la donación de sí o el amor, limitación necesaria para la propia plenitud y expansión de ese amor.

Esto importa, porque sólo de este modo se sabe dónde situar los límites del Estado y del Derecho correctamente. Conviene, en definitiva, conocer el fundamento, la justificación más legítima del Estado de Derecho y del Derecho propiamente tal.

De tal manera que, donde el Estado traicione su sentido, donde el Estado imposibilite, en lugar de propiciar, la caridad y el amor, habrá fracasado como tal, habrá perdido su propio fundamento.

El tercero convoca, pues, a la justicia, al Derecho, al Estado, a lo social. Pero se debe responder a la pregunta ¿quién es realmente el tercero? ¿Dónde se encuentra? El tercero es ciertamente ambiguo en cuanto a su delimitación; pero, precisamente, de tal ambigüedad emana una significación profunda⁶⁹⁰. Así, el tercero como problema es un problema personal, su pregunta es para el yo una pregunta personal.

Una certeza se revela desde dentro de este momento de perplejidad. Ante la vehemencia y lo impresionante de su pregunta, se reconoce que el tercero no es posterior cronológicamente respecto del otro humano. El tercero es coetáneo del otro humano, por cuanto aparece ya en el rostro del otro humano. El otro humano no precede al tercero en el contexto de la realidad.

El cuidado del prójimo es un espacio de trascendencia; por ello, trascender no es un ver, un penetrar, un comprender algo o alguien que está oculto, sino ponerse en camino, el ir hacia él, hacia ese no-yo. Salir del universo de la inmanencia, para entrar en otro distinto, en palabras de ÁLVAREZ GÓMEZ⁶⁹¹.

⁶⁹⁰ El tercero es, entonces, un prójimo; es prójimo para el otro humano, y también un propio prójimo para el yo. Mas, como la proximidad misma se traduce en responsabilidad, el nudo de lo interhumano se tensa en tal sentido. Se trata de un complejo tejido de responsabilidades vinculadas entre sí. La descripción de lo humano a través de la persona del otro humano y del tercero se convierte en una interrogante. Pero la pregunta no se formula en términos neutrales o ascéticos, en ningún modo, concierne a la responsabilidad, al compromiso. Surge la cuestión de la responsabilidad, por lo tanto y esto ocurre en un contexto personal.

⁶⁹¹ Álvarez Gómez, A. "El paso sin huellas de la trascendencia en la cultura laica" en *Ágora: Papeles de filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, Vol. 16, N° 1, 1997, pág. 49. Existe, sin embargo, un orden de prevalencia distinto al cronológico; una diferencia de nivel, la profundidad, en el que el otro humano si precede al tercero. Se trata de un orden anárquico, de cuyo propio principio no se puede dar cuenta. Por ello, el hecho de que el tercero, la justicia y la reciprocidad sean ciertamente inseparables, en la experiencia vital, de la orginaria llamada del otro humano y en tal sentido, inseparables en la práctica de

La memoria del otro humano ha de estar siempre presente cuando se reflexiona, cuando se viven las relaciones con el tercero. El otro humano tiene que alentar la vivencia del tercero, la justicia del amor debe inspirar el esfuerzo por una justicia de la fraternidad.

Importa en una medida fundamental preservar el orden de prevalencia adecuado. La razón es del todo sencilla, porque la justicia procede de la caridad; pero no a la inversa⁶⁹². Por que el otro humano precede, en cuanto a la profundidad, al tercero y no al contrario.

En definitiva, lo que se encuentra en juego es la forma correcta de entender y proceder en la praxis en cuanto a la íntima conexión que existe entre la caridad y la reciprocidad. En último extremo, se trata de la posibilidad misma de esta relación.

También aquí se ha de recordar que no se trata en absoluto de una prioridad temporal, la caridad y la justicia se sitúan entre sí, de acuerdo con una jerarquía profunda. Jerarquía que la persona puede pretender negar, puede querer abolir.

Pero, en tal caso, lo aparente corresponde al objeto del empeño del ser humano, y no a la indisociable conexión que necesariamente existe entre ambas. Sin duda, pues, la principal clave de la relación registrable entre la caridad y la justicia, dentro del mundo, es la unidad inescindible que se da inevitablemente entre ellas, su común ligadura.

La justicia procede del amor que se dona. Esto no quiere decir, en modo alguno, que el rigor de la justicia no pueda volverse contra dicho amor donativo, entendido a partir de la responsabilidad. La política, abandonada a sí misma, tiene un determinismo propio. La propia caridad, en su manifestación de amor donativo, debe vigilar siempre a la justicia⁶⁹³.

Esta conexión señala, en efecto, el horizonte fundamental del propio origen de la sociedad. Así, la comunidad social proviene de esta obligada transición desde el amor donativo hasta la igualdad y la justicia, transición necesaria, por cuanto junto al otro se encuentra también el tercero.

Desde esta óptica, la sociedad como estructura, como organización, y el Estado como parte de la misma, como ente que la dirige, responden a una vocación original, a una

la bondad y de la asimetría, no implica el que se pueda olvidar o subvertir el orden primigenio. Al contrario, en todo momento ha de mantenerse vigilante para que la precedencia a nivel de lo profundo sea respetada.

⁶⁹² Barraca Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Cit., pág. 68.

⁶⁹³ Vid. Lévinas, E. "Philosophie, Justicia et Amour" en: *Esprit*, pág. 111. <https://esprit.presse.fr/article/Lévinas-emmanuel/philosophie-justice-et-amour-entretien-avec-emmanuel-Lévinas-28727> (consultada el 10 de agosto de 2018).

especie de bondad que procura conducir a cada persona hacia su ideal personal, a cómo ser quien está llamada a ser, a cómo ser un don para otros, a cómo ser un don para todos.

Esto implica una situación, donde prevalece la gratuidad del efecto “por el otro”; esto es, la gratuidad que surge del don, la gratuidad caritativa, gratuidad del amor al otro, que debe determinar la libertad ilimitada por el Estado y las instituciones⁶⁹⁴.

La justicia del Estado, pensada desde el supuesto de la responsabilidad para con el otro, es una justicia que, incluso una vez pronunciado el veredicto, no impide la caridad. En un Estado que se atenga a la ética del don, existe la posibilidad de interesarse por quien ha sido condenado con rigor, por quien ha sido declarado culpable.

Como se infiere, se está llevando a la justicia a un terreno que la sobrepasa y trasciende, pero que también de algún modo la embellece. PIEPER define por ello al justo como aquel que reconoce al otro en cuanto otro, aquel que está dispuesto a respetar cuando no se puede amar. La justicia, por ello, enseña que hay otro que no se confunde con el propio yo, pero que también tiene derecho a lo suyo. El individuo justo, en tal sentido, es aquel que confirma al otro en su alteridad y que procura darle lo que le corresponde⁶⁹⁵.

DÍAZ plantea que la justicia es una proporción y que, a su vez, el amor es una desproporción⁶⁹⁶. Si la justicia está en el espacio y los juicios son de carácter público, el amor anida en la conciencia y, por ello, actúa desde las entrañas, desde el interior. La justicia está en el tiempo, de tal manera que se aplica la ley solo en cuanto determinados actos son cometidos. La justicia es, pues, posterior a la vida. En cambio, el amor se sale del tiempo, porque se anticipa a la vida, manteniéndola a través de la esperanza y restaurándola a través del perdón⁶⁹⁷.

El amor es algo que puede entenderse que está implícito en una ética de máximos, mientras que la justicia estaría implícita en una ética de mínimos y su terreno sería, entre

⁶⁹⁴ Vid. Lévinas, E. en: *El sujeto europeo*. Cit., pág. 14. En tal sentido, no se trata solamente de un esclarecimiento filosófico abstracto del origen de la sociedad, del Estado y de la justicia. Esta certeza debe ayudar a organizar esa sociedad, ese Estado esa justicia de la forma adecuada; debe proporcionar las claves prácticas necesarias para desarrollar unas instituciones fieles a su propia causa y sentido.

⁶⁹⁵ Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*. Rialp, Madrid, 1998, pág. 100.

⁶⁹⁶ Díaz, C. *La virtud de ser justo*. Eduforma, Sevilla, 2005, pág. 159.

⁶⁹⁷ Cfr. Ricoeur, P. *Lo justo*, Caparrós Editores, Madrid, 1999.

otros, el de los derechos humanos. Si bien a nadie se le puede obligar a amar, sí al menos se le debe obligar a no contravenir tales derechos⁶⁹⁸.

He aquí, por lo tanto, en este nexo natural entre la caridad y la justicia, la luz fundamental que se proyecta sobre la sociedad, el Estado y el Derecho; lo cual implica también, y de una manera muy especial, los derechos humanos. Estos deben responder siempre a su vocación original de solicitud por el otro humano; pero, al mismo tiempo, y precisamente por ello, a causa de la presencia del tercero, a causa de la existencia comunitaria de los sujetos personales, los derechos humanos exigen también una medida, una limitación a través de la igualdad y de la proporción.

Por ello, posiblemente esta idea de justicia, amparada por la prevalencia de un don amoroso previo, alude a una Justicia con mayúscula, realidad que la sitúa en el ámbito del otro humano, en el ámbito de la alteridad. Por otra parte, se podría usar el término de justicia con minúscula para la que se refiere al contexto del tercero, de la convivencia humana, del Estado y la sociedad institucionalizada⁶⁹⁹.

En los dos sentidos de justicia, se mantiene como centro a la bondad, a la paz, a la benevolencia; es decir, al don como manifestación excelsa y activa del amor. Pero, en el primer caso, se sitúa al ser personal ante una bondad sin límites, desmedida, incomparable; mientras que, en el segundo, se describe una bondad limitada, medida, en el sentido de una proporcionalidad.

Puede afirmarse, según BARRACA MAIRAL, que este doble uso de la palabra justicia responde a una intención clara, a una voluntad muy concreta. No es un accidente; lo importante de este enfoque sobre la cuestión reside, ante todo, en una convicción fundamental. La justicia de la reciprocidad y de la proporción, la justicia del Estado, del Derecho, de las instituciones y de la sociedad, proviene y deriva de la Justicia de la benevolencia y de la caridad. La propia sociedad, en suma y su organización, se originan en este movimiento, primero, fundante, que encarnan el amor y su fruto, la paz⁷⁰⁰.

⁶⁹⁸ Díaz, C. *La virtud de ser justo*. Cit., pág. 159. Este cálculo resulta imprescindible para el ser personal, y su correspondencia con la caridad o el don del amor, es el que hace legítimas a las instituciones que amparan la convivencia humana. Los Derechos Humanos ofrecen, en síntesis, un punto de encuentro particular entre la vocación del ser personal junto con el resto de sus próximos, entre la caridad y la justicia, entre la asimetría y la reciprocidad.

⁶⁹⁹ Esto puede comprenderse mejor a partir de una distinción entre el otro humano y el tercero. De tal manera que se crea un lugar extremadamente personal, desde el que entender tal cuestión. No cabe, por ello, asimilar su labor a otras de un modo reductor; sin embargo, sí conviene establecer un mínimo marco de referencia y relación en el que ubicarla.

⁷⁰⁰ Barraca Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*. Cit., pág. 82.

Tal orden de prevalencia remite, inevitablemente, a una dimensión no cronológica, no espacial de la realidad; a la alteridad, a la dimensión de la profundidad de lo más hondo del ser humano. La prioridad del amor sobre la reciprocidad refiere a una realidad que compromete la totalidad del ser mismo de la persona, al origen de la propia subjetividad humana, a la fundación o creación que hace posible, después el tiempo, la razón, el conocimiento, la libertad humana.

Lo verdaderamente crucial, en cuanto al presente problema, es, sin embargo, constatar que ambas justicias se exigen entre sí. El ser humano no puede existir sin ambas. Entre ellas, tiene lugar una comunicación profunda de sentido. El ser humano como ser personal original y único, creación para darse, se ve proyectado siempre hacia esa comunicación necesaria entre los dos sentidos fundamentales de la justicia. En pocas palabras, el ser humano vive entre el amor y la justicia, entendida como proporción equitativa. El amor, porque él mismo es una llamada a la bondad; a la paz y la equidad, porque esa llamada tiene lugar en un contexto de comunidad, de inter-humanidad, en un marco social.

En el complejo entramado de conexiones humanas mutuas, entre los dos niveles de lo humano, en tal equilibrio, se contiene la clave de lo humano mismo, de la humanidad que siempre es ya inter-humanidad, comunidad⁷⁰¹. Esto es, en el fondo, la posibilidad de comunicar el amor donativo, apertura radical al tú, al otro en cuanto próximo, al otro en cuanto prójimo.

En síntesis, existe una Justicia originaria, una Justicia que emana de lo más alto, en forma de amor. Pero, además de ella, y siempre en conexión de ella, los seres humanos tenemos que preocuparnos por la justicia con minúscula, la justicia que exige nuestra coexistencia.

Para RICOEUR, el sentido profundo, ético, personal y hermenéutico, alcanza la profundidad de no poder estimarse a sí mismo sin estimar al otro. La persona sólo se descubre interpretándose, y en su pregunta por el sentido de su existencia, se comprende un Mundo cuya respuesta radica en la acogida del otro, en su respeto⁷⁰².

El sentido de la justicia es entendimiento mutuo, en el que el interés por el otro es desinteresado. Todo intento de formalizar la justicia sólo sobre la base de procedimientos fracasará, si no se sustenta en la acción de encuentro con el otro, en darle lo debido, en

⁷⁰¹ Barraca Mairal, J. *Ibíd.* pág. 82.

⁷⁰² Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, págs. 201 y 202.

dar la presencia personal que restaura la existencia, cuando se acoge con compasión, ternura, prudencia, cuando se vive el don. Pero ese don ha de ser libre.

El universo del don, esta abundancia inconmesurable, al anidar en el corazón del ser personal, se concreta en la mirada, en las manos de acogida. Y, para ser un justo gesto compasivo, debe orientarse a que el próximo pueda salir de una situación de injusticia, situación que le impide ser quien está llamado a ser, que niega su vocación de persona, su ideal personal. Este gesto de acogida y restauración encuentra, en las coordenadas de lo trascendente, la inspiración de lo justo como don.

CONCLUSIONES

A continuación, se mencionan, enumerándolas y según su orden, las principales ideas extraídas del presente trabajo. A la hora de entresacarlas, se ha optado por priorizar aquellas que revisten un carácter esencial respecto a una posible línea de investigación futura.

Primera conclusión:

Como se enunció en la introducción de esta investigación, durante la última centuria y los inicios de esta, ha existido un serio esfuerzo, desplegado desde una perspectiva fenomenológica, hermenéutica y personalista, en torno a un análisis filosófico del concepto de “don”. Pues bien, tras su estudio detallado y tras el análisis de sus frutos, al aplicarlo a diversos campos, como el de lo justo en relación con lo ético y lo político o lo intercultural, concluimos con el reconocimiento de la fecundidad de este concepto y de los esfuerzos desplegados para dilucidarlo.

Para mostrarlo, recordamos cómo se comenzó, aquí, con la reflexión, estructurada en apartados, acerca de qué puede entenderse por “don”. De estas reflexiones, pensamos que ha surgido como clave el carácter gratuito del mismo, la no obligación implícita que comporta, y que trasciende así los rasgos económicos y jurídicos del mero intercambio. Esto, al implicar esta noción la entrega, fiada, generosa, de un bien, en manos de alguien que lo requiere, lo necesita, y que puede acogerlo o no.

Por consiguiente, se ha podido distinguir, paso a paso, en tal acto, por una parte, el hecho mismo de la entrega; y por otra, aquello que se entrega; todo ello, junto a la citada gratuidad, que lleva implícita la no espera de algo a cambio.

Se ha advertido que, en el acto de donar, una persona, el donante, con plena libertad, desea darse a conocer. Por ello, puede hablarse de una revelación, de un anhelo de comunicación, un procurar lograr el encuentro con otro ser personal, que brinde acogida. Existe, por ello, en el don, una renovación de amor, entendido esta como acontecimiento pleno e íntimo de un tomar conciencia de sí, en relación a alguien que reconoce toda la dignidad irrepetible de ese otro, que se da en su don.

En el acto de donar, concluimos, por tanto, hay siempre un movimiento no proporcional, un movimiento de exceso. Lo esencial en este aspecto ha sido meditar que tal exceso es afín a la abundancia. La persona posee dentro de sí la capacidad de realizar esta acción sin cálculos, la persona saber excederse en dar más de cuanto tiene que dar. En la donación impera, en fin, una falta de proporción.

Segunda conclusión:

Se ha hallado que, si bien respecto al objeto del don, de suyo, cabe el que este sea múltiple y variado, es posible advertir cierta prelación en lo dado. Hay un sumo bien que puede darse. Ese sumo bien es la propia persona, es decir, no hay nada mayor ni más pleno que dar el propio ser personal, en el sentido de darse existencialmente, de un modo personal.

Pero ese darse, se ha advertido, no consiste sino en dar desde la originalidad de cada uno, dar desde la unidad original, desde esa identidad del propio ser que no volverá a repetirse jamás. Esto es, desde lo imprescindible de cada ser personal, desde aquello por lo cual toda la existencia es distinta si falta aquel imprescindible finito, cuyo instante de vida es un llamado a la eternidad. Lo paradójico de este acontecimiento reside en que, frente a todo raciocinio meramente lógico, no así profético, la fuente del don de sí resulta inagotable. Cuando una persona se dona en un acto, si bien no se recupera, puede volver a darse en otro acto, de manera totalmente nueva.

Ello nos ha conducido a la pregunta por la utilidad de dicho don. Y, así, se ha mostrado el don como un acontecer que tiene sentido y provoca también sentido. Esto, como desarrollo del propio ser personal, que ha salido de los muros del sí mismo para aventurarse en los parajes del otro en cuanto próximo, de ese alguien envuelto en la capa del misterio, pero que invoca desde la alteridad del posible encuentro, del tú reconocido del prójimo.

El sentido del ser personal se nos ha revelado, entonces, como el diálogo permanente, que narra la biografía de cada uno. Es un itinerario narrativo por hacer⁷⁰³.

⁷⁰³ Torralba, F. *El sentido de la vida. Breves respuestas filosóficas a las grandes cuestiones existenciales*. Ediciones Ceac, e book, Barcelona, 2011, página 75.

Vivir con sentido, ha aparecido aquí como un buscar instantes de belleza, de bondad y de reconciliación, de superar la fragilidad que provoca la existencia contingente, esta existencia personal necesitada de colaboración, de vínculos. Se es por alguien, quien, primero, ha dado la vida, ha regalado la existencia.

Darse a uno mismo personalmente significa dar la propia presencia al servicio del otro, quien quiera que sea este, simplemente porque es un prójimo personal, es un “prójimo”. En definitiva, hemos concluido que dar a cada uno lo suyo es de justicia; ahora bien, darse a cada uno es vivir el justo don existencial.

Tercera conclusión:

Se pensado en la experiencia ética, y esta ha aparecido como una relación que se interpreta y se hace a la luz de la responsabilidad, del don, de la alteridad. Para ello, se ha visto cómo se tornan imprescindibles el testimonio y el acontecimiento compasivos.

Ambos nos han sugerido una ética afable y razonable, que implica el no perder la perspectiva personal. Porque la presencia o ausencia del otro como un prójimo es un acontecimiento que acarrea cierta inseguridad; la de dirimir cómo comportarse. Ahora bien, debe considerarse que, en caso de ser la respuesta dada favorable a la relación personal, estará germinando un comportamiento ético que favorece la convivencia en comunidad.

Lo anterior tiene directa relación con una ética en la cual lo justo como don resulta de la actuación del imperio de la justicia. Mas, no sólo de esto, sino que, a su vez, es una oportunidad de plenitud personal, que colabora en aplacar el dolor de ese alguien que reclama al ser personal, que le espera en su vulnerabilidad. Esta ética será compasiva, y en caso de responder a la injusticia que el otro sufre, entonces, se hará presente como una interpretación presencial. Esta rescata la existencia del existente como prójimo, consiguiendo que habite en el universo de los vínculos personales y pueda sanar sus heridas, heridas provocadas por ese acontecer injusto que lo distancia de su ideal personal, de ser aquel que está llamado a ser.

Cuarta conclusión:

Se ha manifestado que la ética es una experiencia personal y, por ello mismo, radical; acontece cuando el ser personal se ve reflejado en su conciencia, pero a causa del otro. La respuesta ética responsable es, pues, la acogida, ni ciega ni irracional, sino que comprensiva de la posibilidad inagotable de acoger el existir del otro como un don, como una posibilidad. Para ello, hemos advertido que se debe acoger el pasado y que se debe querer el presente; pero, a su vez, que se debe apostar por el futuro profético, porque acoger es construir un sentido en la presencia; es darle al otro la posibilidad de interpretar su vida, junto a la de quien le acoge. Su persona es una palabra con sentido, el devenir de ambos es la narración biográfica de cada uno, en un libro compartido.

Por ello, se ha estimado que la razón personal y próxima ha de ser compasiva, aunque no está obligada a ello, sino invitada. La filosofía moral, que reflexiona sobre lo justo compasivo, en cuanto a posibilidad de vivir el don, es hija de esta razón; es razonable y afable, a la par, porque se piensa y se funda en la pregunta sobre quién se es y para quién se es. La respuesta, que brota desde el corazón reflexivo, sale al encuentro de ese tú que interpela.

Quinta conclusión:

La experiencia ética, entendida así de acuerdo con el desarrollo del presente trabajo, no vendría a consistir en la obediencia a un código universal y absoluto, sino en el reconocimiento de la radical vulnerabilidad de la condición personal y del hecho de no poder eludir la demanda del dolor del otro. La verdadera experiencia es aquella en la que la persona se hace consciente de su fragilidad, pero que sabe que su soledad no es una condena, sino la opción de coexistir, de ser con otros, de ser para otros sin dejar de ser alguien auténtico y, por consiguiente, original e imprescindible. En el darse a otros, existe la posibilidad de traspasar la puerta efímera de la caducidad vital, de la muerte. El don, como la fe, es un acto de amor⁷⁰⁴.

⁷⁰⁴ Vid. Rielo, F. *Cristo hoy. El criterio de credibilidad y el don de la fe*. Colección de Apologética Forense, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2009.

Se ha visto cómo la ética debe basarse en la experiencia, aunque no se aluda únicamente con ello a la experiencia moral, sino a la contingencia total, a aquello que simplemente sucede. De otro modo, eliminar la contingencia de la vida humana supondría reducir la vida a lo que se hace o se deja de hacer, y provocaría que se considerase al protagonista de esta experiencia como un simple agente, como un sujeto carente de singularidad, alguien más alejado del tú imprescindible. Ello, por cuanto el acontecimiento de lo vulnerable lo es de lo singular existencial. He aquí el reclamo para actuar y ser pleno, más acorde al alma personal de quien vela por sí y por otros, el de aquel cuya soledad original se convierte en vivencia de comunión.

La ética de la concreción personal del tú, reflejado en el rostro del próximo, según esto, es ética del encuentro vivido. Si bien el ser personal puede no recordar principios y leyes, la memoria existencial del yo, despojado del ego, está habitada por la vulnerabilidad de ese otro, que le recuerda permanentemente que las personas se necesitan, porque se experimentan en el otro y experimentan la vida, en el tiempo y en el espacio, en la trascendencia del instante.

He aquí una ética, en fin, que supera la agónica estructura del ser y el deber, que, siendo tan real como cualquier conducta, lo es, además, por ser experiencia viva, por ser diálogo que pregunta por el otro y para el otro, por ese otro que no es cualquiera, que está próximo, que es el prójimo.

La ética, se ha concluido, por tanto, puede contribuir a entender lo justo y su relación con el don, desde una perspectiva más concreta, por cuanto reconoce que, sin capacidad para estimar el valor de la justicia, ni siquiera importa que una norma sea justa. Así, precisamente por eso, dicha teoría no sería sino una arquitectura de huesos estéril, sin encarnadura ni telos, que guíe las velas de su barca, sin un hilo de sangre que recorra su ser. De aquí, la urgencia de admitir como inexcusable dimensión de lo ético la necesidad de estimar lo valioso en el otro y en sí mismo.

Sexta conclusión:

Se ha manifestado, a lo largo de la investigación, cómo una ética de la compasión comprende el que los seres personales, seres vulnerables y, por tanto, moralmente necesitados de atención y consideración, constituyen también seres que sólo pueden

individuarse por vía de socialización, socialización en la cual su conciencia requiere de la convivencia.

Por ello, se ha señalado que la conciencia es la percepción de otro que padece, y de cuyo sufrimiento se tiene noticia, a través de huellas físicas, psíquicas, gestos y palabras que permiten que esa alteridad sensible y sentiente sea accesible y cognoscible para el yo. El “tú” abre al otro, como una presencia distinta al propio yo y, sin embargo, semejante a él, y a partir de esa vivencia, que se explicita en la captación de un tú que no es un yo, se inicia el encuentro con la alteridad externa. Alteridad, empero, con la posibilidad de ser también íntima, con un cuerpo vivo, tan vivo que su originalidad conforma lo imprescindible para ser considerado digno, extremadamente digno.

Procurando llevar las reflexiones anteriores al escenario de una ética de la justicia, se hizo necesario detenerse en su contrario, la injusticia. La tragedia que implica el ser víctima de una injusticia hace imprescindible que una persona imparcial pueda conseguir vivir, interpretativa y emotivamente, la búsqueda del sentido de la justicia. El análisis certero y profundo de la praxis de la supuesta convivencia injusta, es determinante en esta concepción de la justicia, que también se entiende éticamente como ayuda al sufriente por la injusticia.

Hacer justicia, hemos comprendido entonces, no puede consistir solo en aplicar la ley, sino en poner fin, o atenuar, el sufrimiento de una injusticia. Esta atenuación requerirá de un acercarse; por consiguiente, en esta acción, se vive una actitud compasiva, porque intenta atenuar el dolor del otro, del otro como “tú”⁷⁰⁵.

Séptima conclusión:

Se ha manifestado, en el trabajo, que la justicia presupone libertad e igualdad en los seres personales, involucrados en ella. Libertad e igualdad son las dos representaciones o valores básicos, de marcado relieve moral y político, que determinan las decisiones de la justicia y la forma o condiciones con que estas decisiones son tomadas y luego aplicadas. Una justicia sin libertad ni igualdad carece de consistencia moral y política, para justificarse en cuanto tal.

⁷⁰⁵ Grande Yáñez, M. Cit., página 178 y siguientes.

La justicia concierne a seres con una existencia efímera y vulnerable; está elaborada, hecha por personas y, por lo tanto, con esta condición limitada, condición que, sin embargo, motiva la necesidad misma de la justicia.

La justicia, su poder y su autoridad, proceden de la conciencia moral y de la ciudadanía; es una conducta que hay que observar y un deber no impuesto gratuitamente, sino voluntario, de origen racional, como respuesta al cuidado que la existencia reclama por y para sí misma.

También, ha resultado importante relacionar la justicia con la situación de contingencia personal. Esto, debido a que, como consecuencia de tales contingencias, las personas han buscado protección. Tal protección -si bien, diversa dependiendo de la historia propia de los pueblos, las distintas culturas, los diversos espacios y tiempos-, ha desencadenado órdenes normativos, para poder sobrevivir a la amenaza de esa contingencia. Tales órdenes llevan dentro una semilla de lo justo, de dar lo debido.

Se revela, pues, una justicia, en la vida, en su latido como existencia real compartida, en la cual el riesgo de la agresión y el sufrimiento por una injusticia del otro, como sinsentido compartido, es latente. Esto se enclava en el espíritu del ser, que puede alcanzar su preocupación y su comprensión en plenitud de sentido, del mismo modo que puede aspirar a la belleza o a la trascendencia⁷⁰⁶.

En un mundo existencial compartido, la justicia trasciende lo individual, comprende el caminar junto a otros. El camino del imperio de una justicia, si bien no plena al menos profundamente personal y convivencial, es una peregrinación, peregrinación cuyo fin es el sentido. Y la pregunta por el sentido es la pregunta por la verdad de la vida, en la cual se existe como una estrella, antropológicamente persona, éticamente universal, y en un cielo de fondo, habitado por tantas otras como tantos granos de arena duermen en todas las playas de este mundo.

En la experiencia viva del sentido de lo justo, existe en el fondo el acontecimiento de la coexistencia, una comprensión ética ontológica de la vida, del ser con otros. Es justamente esta experiencia integral la que permite vivir la necesidad de lo justo, y vincular el ámbito supraético y ético propiamente. Esta experiencia es necesariamente personal, pero se funda en la vivencia íntima de la alteridad.

⁷⁰⁶ Cfr. Reinach, A. *Los fundamentos a priori del derecho civil*, Comares, Granada, 2010.

Octava conclusión:

Así, finalmente, se ha advertido cómo el hacerse responsable del otro, de forma inevitable, asimétrica y de manera donal, comporta, también, la respuesta de la hospitalidad. Esta, se ha definido por el acoger al otro. Ello resulta esencial, porque aquí se vislumbra implícita la lógica del dar (donar, donación, don, etc.); lo que constituye una forma de relación social que se diferencia de otras, como pedir, exigir, intercambiar, comerciar, vender, etc., formas bajo las cuales se encuentra, quizás, aunque no sea tan claramente, un contrario.

Como tesis práctica de lo recientemente enunciado, encontramos la figura cultural del otro en cuanto extraño. Esta da pie para contextualizar una nueva manera de entender la interculturalidad como categoría moral, que tiene relación con la alteridad y la ética del don. Es esta relación en la cual la mirada peregrina en el “cara a cara”, donde se experimenta la acogida del rostro del otro en cuanto prójimo⁷⁰⁷.

Lo anterior, a su vez, permite comprender una de las ideas que han estado presentes en este trabajo: el sentido de lo humano es, justamente, el don amoroso de su origen y, por consiguiente, la presencia de este alguien próximo, un rostro de alma que otorga el regalo de reconocerle como un don.

Lo justo como don se ha revelado, en conclusión, como un reconocer a ese alguien, no sólo en cuanto sujeto de derechos, no sólo en cuanto alguien portador de dignidad. Es la aventura de respirar la existencia de la caridad plena, que supera los límites de la justicia, necesaria siempre, pero también insuficiente. Aquello con lo que, finalmente, nos hemos topado, aquí, es la aventura de una existencia vocacional, la de saberse un regalo de amor original, alguien imprescindible, en un universo de lo irreplicable y que fue dado, alguien no arrojado. En definitiva, la aventura de una persona en la travesía del sentido, donde cada paso es la oportunidad de vivir en proximidad y en comunión, para, así, convivencialmente, quitarle, poco a poco, el velo a la Verdad, una Verdad con rostro de Amor.

⁷⁰⁷ González R. Arnaiz, G. “*La interculturalidad como categoría moral*”. Cit., pág. 85.

FUENTES

1.- Libros

Aedo Barrena, C. “¿Hay notas comunes entre la culpa en la filosofía y la culpa jurídica? ¿Es la culpa siempre infracción a un deber?” en Prats Albentosa, L y Tomás Martínez, G. (Coord.), *Culpa y Responsabilidad*, Thomson Reuters Aranzadi, Madrid, 2017.

Almonacid Díaz, C. “El sentido de la razón cordial. Entre la norma y el sentir, una ética en situación” en González Esteban, E; Siurana, J. C.; López González, J. L, y; García - Granero Gascó, M. *Ética y democracia: desde la razón cordial*, Comares, Granada, 2019.

Alvira Domínguez, R. *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid, 1999.

Aparicio Malo, J. M. “Desarrollo humano integral” en Sols Lucia, J. (Edits.), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI: a partir de la encíclica Caritas in Veritate*, Santander, 2014.

Apel, K. O. “Globalización y necesidad de una ética universal: el problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva” en Cortina Orts, A.; García Marzá, D. (Edits.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Editorial Tecnos, Madrid, 2003.

Aranguren Gonzalo, L. y Sáez Ortega, P. *De la tolerancia a la interculturalidad. Un proceso educativo en torno a la diferencia*, Anaya, Madrid, 1998.

Arendt, H. (Solana, G. trad.), *Los orígenes del totalitarismo*, Editorial Taurus, Madrid, 1974.

Arendt, H. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998.

Arteta, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

Balazote Oliver, A. “La economía del don” en Ramos, M; Valverde, S, y; Balazote Oliver, A. (Coords.), *La antropología y el estudio de la cultura*, Vol. 1, Buenos Aires, 2006.

Barraca Mairal, J. “El valor de la justicia y la Unión Europea” en *Europa, ¿mercado o comunidad?: de la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, Salamanca, VI Conferencia Anual de Etica, Economía y Dirección, Salamanca, 1999.

- Barraca Mairal, J. *Vocación y persona*, Unión Editorial, Madrid, 2003.
- Barraca Mairal, J. *Pensar el Derecho. Curso de Filosofía Jurídica*. Ediciones Palabra, Madrid, 2005.
- Barraca Mairal, J. *Vivir la humildad. Ensayos contra la soberbia*. San Pablo editorial, Madrid, 2011.
- Barraca Mairal, J. *Aportaciones a una antropología de la unicidad*, Editorial Dykinson, Madrid, 2018 (a).
- Barraca Mairal, J. *Lévinas y los Derechos Humanos como deudas con el otro*, Avarigani Editores, Madrid, 2018 (b).
- Béjar Merino, H. *El corazón de la república: avatares de la virtud política*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.
- Bianchi, E. *Don y perdón. Por una ética de la compasión*. Editorial Sal Terrae, Santander, 2016.
- Bilbeny, N. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*, Tecnos, Madrid, 2016
- Buber, M. *Yo y Tú*. Herder Editorial, Barcelona, 2016.
- Buey Fernández, F. “Grandes migraciones/Choques entre culturas”, en AAVV. *Crisis industrial y cultura de la solidaridad*, Bilbao, 1995.
- Burgos, J. M. *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, Peter Lang S.A. Berna, 1995.
- Burgos, J. M. *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones internacionales universitarias, Madrid, 2007.
- Burgos, J. M. *La experiencia integral*, Ediciones Palabra, Madrid, 2015.
- Camps Cervera, V. *Historia de la Ética*, Vol. III, Editorial Crítica, Barcelona, 2008.
- Camps Cervera, V. *El gobierno de las emociones*, Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2011.
- Carabante, J. M. “Don y Gratuidad: Una consideración desde la persona” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*, AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2016.

- Carpintero, F. *Historia breve del Derecho Natural*, Colex, Madrid, 2000.
- Castilla de Cortázar, B. “Relevancia de la donación” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*, AEDOS, Ideas y Libros ediciones, Madrid, 2017.
- Chalier, C. *Por una moral más allá del saber*, Caparrós, Madrid, 2002.
- Conill Sancho, J. *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Conill Sancho, J. “¿De las ideologías a la multiculturalidad?”, en Feito Grande, L (Edit.) *Encuentros y tensiones entre ideologías*, Madrid, 2006 (a).
- Conill Sancho, J. *Ética Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006 (b).
- Corazón, R. *El pensamiento de Leonardo Polo*, Ediciones Rialp S.A., Madrid, 2011.
- Cortina Orts, A. “Dignidad y no precio: más allá del economicismo” en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Cortina Orts, A. *Ética sin moral*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.
- Cortina Orts, A. *Alianza y Contrato. Ética, Política y Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Cortina Orts, A. “Lo justo y lo bueno” en Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (Edits.), *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Cortina Orts, A. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Madrid, 2007.
- Cortina Orts, A. *Justicia Cordial*, Editorial Trotta, Madrid, 2012.
- Cortina Orts, A. *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas, Discurso de Recepción de la Académica de número Adela Cortina Orts*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008.
- Cortina Orts, A. “Ciudadanía democrática desde una razón cordial” en Martín García, M. J; Josep María Puig Rovira (Coords.), *Educació, valors i aprenentatge servei*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2019.
- De Dios Larrú, J. “La lógica de la sobreabundancia”, Pérez-Soba Diez del Corral, J. J., García de la Cuerda, A. Castaño Félix, A. (Coord.), *En la escuela del Logos. A Pablo*

Domínguez in memoriam. La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez. Universidad san Dámaso, Madrid, 2010.

De Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa–Calpe, Madrid, 2007.

Díaz del Rey, M; Esteve Martín, A; Peris Cancio, J. A.; Sanchis Matoses, P (Eds. lits.) *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir", 2016.

Díaz, C. *De la razón dialógica a la razón profética (Pobreza de la razón y razón de la pobreza)*, Ediciones Madre Tierra, Madrid, 1991.

Díaz, C. *La persona como don*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2001.

Díaz, C. *El reto político de una economía justa*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003.

Díaz, C. *La virtud de ser justo*, Eduforma, Sevilla, 2005.

Díaz, C. *Razón cálida: La relación como lógica de los sentimientos (Análisis y Crítica)*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010.

Díaz, C. “De otro modo que Lévinas” en *Ética y Filosofía Política. Homenaje a Adela Cortina Orts*, Tecnos Editorial, Madrid, 2018.

Domingo Moratalla, A. *Democracia y Caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2014.

Domingo Moratalla, A. *Condición humana y ecología integral. Horizontes Educativos para una ciudadanía global*, PPC, Madrid, 2017.

Dumont, B. “Cuando el bien común no se realiza: Los deberes de justicia general en situación de poder ilegítimo” en Ayuso, M. (Coord.), *El bien común: cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Fundación Elías Tejada. Itinerarios, Madrid, 2013.

Escámez Navas, S. “Tolerancia y justicia: sobre una virtud presupuesta en derecho” en Robles Garzón, J.A. (coord.), *Reflexiones jurídicas sobre cuestiones actuales*, Madrid, 2017.

Espinoza Lolas, R. “¿Es posible hoy una razón cordial?”, VV. AA. *Ética y Filosofía Política. Homenaje a Adela Cortina Orts*, Tecnos Editorial, Madrid, 2018.

Esquirol, J. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Herder Editorial, Barcelona, 2005 (a).

- Esquirol, J. M. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado, Barcelona, 2015.
- Fayos Febrer, R. “Vulnerabilidad e indignancia de la condición humana” en Cayuela Cayuela, A. (Coord.) *Vulnerables: pensar la fragilidad humana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.
- Ferrer Santos, U. “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista” en Burgos Velasco, J. M. (Edit.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Editorial Palabra, Madrid, 2007.
- Ferrer, U. Acción, Deber, Donación. *Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid, 2015.
- Flamarique Zaratiegui, L. *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- Gabilondo, A. *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- Gallardo Cervantes, A. “Ideas centrales de la ética de Leonardo Polo”, en VV.AA. *Futurizar el presente: estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, 2003.
- Gallego, J. A. “Hacia una etiología de la donación” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*, AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2016.
- García Baró, M. *Del dolor, la verdad y el bien*, Ediciones Sígueme, Madrid, 2006.
- García Casas, P. *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyła*, Herder editorial, Ebook, Barcelona, 2018.
- García Gómez, M. J. “Relato extemporáneo: Sobre la felicidad”, en García Marzá, D.; Lozano Aguilar, J.; Martínez Navarro, E.; Siurana, J. C. (coords.), *Ética y filosofía política: Homenaje a Adela Cortina Orts*, Editorial Tecnos, Madrid, 2018.
- García Marzá, D. “La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada” en Cortina Orts, A y García Marzá, D (edits.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Editorial Tecnos, Madrid, 2003.

García Marzá, D. “Ética y Democracia: Apuntes para un modelo actual de democracia participativa” en *Ética y Filosofía, Homenaje a Adela Cortina Orts*, Tecnos Editorial, Madrid, 2018.

García Moriyón, F. *Sobre la bondad humana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

García-Baró López, M. “Una reflexión sobre la compasión a partir de la filosofía de Martin Buber” en García-Baró López, M. y Villar Ezcurra, A (Coords.), *Pensar la compasión*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008.

Gasparín Gasparín, R y Vázquez Parra, J. C. (Edit.) en *Narraciones éticas: desde la modernidad y la posmodernidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.

Gianinni Iñiguez, H. *La metafísica eres tú*, Catalonia, segunda edición, Santiago de Chile, 2017.

Gilligan, Carol. *La moral y la teoría*, Fondo de Cultura Económica México, Ciudad de México, 1985.

Gomá Lanzón, J. *Aquiles en el gineceo*, Editorial Pre-extos, Madrid, 2007.

Gómez García, J. A. *Derecho y analogía. Estudios de Hermenéutica jurídica*, UNED, Edición digital (e-pub), Madrid, 2017

Gómez Pérez, R. “Sobre el don y la soledad”, en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*, AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2016.

González Buelta, B. *Disponerse al don. Positividad en el vértigo digital*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2018.

González González, A. “Cuando lo frágil es absoluto, o la dimensión metafísica de la ética”, en Flamarique Zaratiegui, L (Coord.), *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, Madrid, 2012.

González R. Arnaiz, G. “La interculturalidad como categoría moral” en V.V.A.A. *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

González R. Arnaiz, G. *Interculturalidad y convivencia. El “giro intercultural” de la filosofía*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

Gracia, D. “Supra-ética y pequeña ética en Paul Ricoeur” en *Bioética y hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricoeur: Actas del Congreso Internacional*, Editorial Hermes, Valencia, 2013.

Grande Yañez, M. *Filosofía del Derecho Hermenéutica*, Tecnos Editorial, Madrid, 2018,

Grondin, J. *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Herder Editorial S.L., Barcelona, 2005.

Guardini, R. *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*. BAC, Madrid, 1999.

Guerra López, R. “Un principio que ilumina y que sostiene: Norma personalista de la acción y compromiso político” en Maldonado Roldán, J. (Ed. Lit.), *Reflexiones sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano: II Encuentro internacional Oswaldo Payá*, Santiago de Chile, 2015.

Guilarte Martín-Calero, C. “Capacidad para donar” en Egusquiza Balmaseda, M. A. (Dir.), Pérez de Ontiveros Baquero, M.C. (Dir.), Bercovitz Rodríguez-Cano, R. (Pr.), *Tratado de las Liberalidades: homenaje al Profesor Enrique Rubio Torrano*, Aranzadi, Madrid, 2017.

Gutiérrez, G. “Gratuidad y justicia” en Quinzá Lleó, X y Alemany, J. J. (Ed. lit.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.

Hollingdale, R.J. García Trevijano, C y Garrido Giménez, M (Trads.), *Nietzsche. El hombre y su filosofía*, Editorial Tecnos, Madrid, 2016.

Holzapfel, C. *Ser – humano (Cartografía antropológica)*, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Santiago de Chile, 2014.

Innerarity Grau, D. *Ética de la hospitalidad*, Editorial Península, Barcelona, 2001.

Izaguirre Ronda, J. M. *Una antropología trascendental para la educación. La acción educativa según el pensamiento de Leonardo Polo*, Tesis doctoral dirigida por Moros Claramunt, R. (Dir. Tes.). Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002.

Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993.

Lévinas, E. *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995.

- Lévinas, E. *Ética e infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000.
- López Castellón, E. “Sobre lo bueno y lo justo: Rawls en Ricoeur” en Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Editorial Cuaderno Gris, Madrid, 1997.
- López Quintás, F. *El secreto de una vida lograda: curso de pedagogía del amor y la familia*, Palabra, Madrid, 2003.
- López Sáenz, M. C., “El dolor de sentir en la filosofía de la existencia”, en González García, M. (Comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos Editorial, Madrid, 2006.
- Maceiras Fafián, M. “Serenidad en la esperanza” en Méndez Francisco, L. (Coord.) *La ética, aliento de lo eterno: homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta*, Editorial San Sebastián, Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- Madrid, A. *La política y la justicia del sufrimiento*, Trotta, Madrid, 2010.
- Marco Perles, G. “La compasión: de la esfera del sentimiento a la esfera de la voluntad” en Díaz del Rey, M; Peris Cancio, J. A. y; Sanchis Matoses, P (Edits.) en *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Editores Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2016.
- Mariás, J. *Persona*, Alianza Editorial. Madrid, 1996.
- Mariás, J. *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial. Madrid, 1993.
- Marinas, J. M. *La ética del don y la comunidad política*, Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2018.
- Marion, J. C. *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2018.
- Martínez Castelló, J. M. *Justicia y amor: horizontes de la razón histórica en J. Ortega y Gasset*, Tesis doctoral dirigida por Agustín Domingo Moratalla (Dir. tes.). Universitat de València, 2015.
- Masiá Clavel, J. *Fragilidad en esperanza: enfoques de antropología*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004.
- Mèlich, J. C. *Filosofía de la finitud*, Herder Editorial, Barcelona, 2012.
- Mèlich, J. C. *Ética de la Compasión*, Herder Editorial, Barcelona, 2013.

- Méndez, J. “La filosofía del amor” en Fernández, V. M. y Galli, C. M. (coords.). *Eros y Agape: Comentario a Deus Caritas Est*, Editorial san Pablo, Madrid, 2008.
- Mifsud, T. *Una ética desde la fragilidad*, Jesuitas Chile, Santiago, 2017.
- Millas, J. *Idea de individualidad*. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2009.
- Millas, J. *Filosofía del Derecho*. Ediciones Universidad Diego Portales. Colección pensamiento contemporáneo, Santiago de Chile, 2012.
- Monge, M. A. y León, J. L. *El sentido del sufrimiento*, Ediciones Palabra, cuarta edición, Madrid, 2008.
- Moscoso, J. *Historia cultural del dolor*, Editorial Taurus, Madrid, 2011.
- Muinelo, J. C. “Teorías contemporáneas de la justicia. El retorno a lo justo material”, en V V. A A. *Filosofía del Derecho. Lecciones de Hermenéutica Jurídica*, UNED, Madrid, 2006.
- Nussbaum, M. C. *El cultivo de la humanidad*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 2001
- Otalora Moreno, G. M. *Compasión y misericordia*. Editorial San Pablo, Madrid, año 2007; Díaz del Rey, M. (Ed. lit.), Esteve Martín, A; Pérez Cancio, J, A y; Matoses Sánchez P. (Ed. lit.), *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir", 2016
- Pérez - Soba, J.J. “Justicia y amor” en Melina. L., Noriega, J., Pérez – Soba, J.J. *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid, 2006.
- Pérez–Soba, J. J. *Amor, justicia y caridad*, EUNSA, Pamplona, 2011.
- Picontó Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Dykinson, Colección Derechos Humanos y Filosofía del Derecho, Madrid, 2006.
- Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1998.
- Pintor Ramos, A. “En las fronteras de la fenomenología” González R. Arnaiz, G. (Coord.), *Ética y subjetividad*, Ed. Complutense, Madrid, 1994.
- Polaino, A. “La aceptación o el rechazo del don” en *Sobre acción, deber y donación de Urbano Ferrer*. AEDOS, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2017.
- Rawls, J. *El liberalismo político*, Editorial Crítica, Barcelona, 1996.
- Reinach, A. *Los fundamentos a priori del derecho civil*, Comares, Granada, año 2010.

- Reyes Mate R, M. “Ética y política” en Vidiella, G; Gaeta, R, y; Bertomeu, M. J. (Coords.), *Universalismo y multiculturalismo*, Buenos Aires, 2000.
- Reyes Mate, M. *Tratado de la injusticia*, Anthropos Editorial, Pensamiento crítico, Barcelona, 2011.
- Ricoeur, P. “Lo justo entre lo legal y lo bueno” en *Amor y Justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.
- Ricoeur, P. *Amor y justicia*, Domingo Moratalla, A. (trad.), Caparrós Editores, Madrid, 1993.
- Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- Ricoeur, P. *Lo justo*, Caparrós Editores, Madrid, 1999.
- Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Ricoeur, P. *Lo Justo 2*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- Rielo, F. *Cristo hoy. El criterio de credibilidad y el don de la fe*. Colección de Apologética Forense, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2009.
- Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991.
- Ruiz Miguel, A. “Concepciones de la igualdad y justicia distributiva” en *Estado, justicia, derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- Sánchez Meca, D. “Com/padecer, Sim/patizar. Hacia una filosofía de la hospitalidad” en González García, M. (Edit.), *Filosofía y Dolor*, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- Sánchez-Gey Venegas, J. “De la ética cordial a la justicia cordial”, en García Marzá, D; Lozano Aguilar, J. F; Martínez Navarro, E; y Siurana, J (Coords.), *Ética y filosofía política: Homenaje a Adela Cortina Orts*, Editorial Tecnos, Madrid, 2018.
- Sánchez-Gey Venegas, J. “Hacia un nuevo liberalismo: Razón ética” en *Actas del congreso internacional del centenario de María Zambrano, 2004: II. Crisis cultural y compromiso civil en María Zambrano*, Vélez Málaga: Fundación María Zambrano, Málaga, 2005.
- Sánchez-Migallón Granados, S. *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid, 2003.

- Torralba Roselló, F. *El sentido de la vida. Breves respuestas filosóficas a las grandes cuestiones existenciales*, Ediciones Ceac, Barcelona, 2011.
- Torralba, F. *La compasión*, Editorial Milenio, Lérida, 2012.
- Torralba, F. *La lógica del don*, Ediciones Khaf, 2ª edición, Madrid, 2012.
- Torralba, F. *La ética como angustia en Kierkegaard y Aranguren*, Editorial Proteus, Cànoves i Samalús, 2013.
- Tzevetan, T. *Las morales de la historia*, Madrid, 1993.
- Urabayen Pérez, J. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, EUNSA, Pamplona, 2001.
- Vallverdú i Segura, J. *Una ética de las emociones*, Anthropos, Barcelona, 2007.
- VV. AA. *Derechos con razón: filosofía y derechos humanos*, Fundación Arazandi Lex Nova, Valladolid, 2013.
- VV.AA. *Comunitarismo. Cultura de solidaridad*, Editorial Sekotia, Valencia, 2018.
- VV.AA. *El personalismo comunitario y anarquista de Carlos Díaz*, Aliosventos Ediciones, Biblioteca de Filosofía nº 3, Querétaro, 2018.
- Wojtyla, K. “El problema de la experiencia en la ética”, en *Mi visión del hombre*, Ediciones Palabra, Madrid, 2010.
- Wojtyla, K. *Persona y acción*. Ediciones Palabra, Madrid, 2014
- Zambrana Moral, P. “La Ley del Talió: perspectiva histórico-jurídica” en VV. AA. *Homenaje al profesor José Antonio Escudero*, Vol. 3, Madrid, 2012.
- Zapata Barrero, R. “Multiculturalidad”, en Zapata Barrero, R (Coord.), *Conceptos políticos: en el contexto español*, Síntesis, Madrid, 2007.

2.- Artículos de Revistas

Abduca, R. “La reciprocidad y el don no son la misma cosa” en *Cuadernos de Antropología Social*, Nº. 26, Buenos Aires, 2007.

Aguirre Oraá, J. M. “De la ética a la justicia” en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, número 8, Madrid, 2013.

Almonacid Díaz, C. “El poder de la imaginación, de la ficción en la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur” en *Recerca: revista de pensament i analisi*, Nº 22 (ejemplar dedicado a: Neuroética y neuroeducación: repensando la relación entre las neurociencias y las ciencias sociales), Universitat Jaume I, Castellón, 2018.

Álvarez Gómez, A. “El paso sin huellas de la transcendencia en la cultura laica” en *Ágora: Papeles de filosofía*, Vol. 16, Nº 1, Universidad de Santiago de Compostela, 1997.

Alvarez, S. “Razonabilidad, corrección moral y coto vedado” en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, Nº 30, Universidad de Alicante, 2007.

Aranzueque, G. “Justicia transición al y perdón. La poética del amor en Paul Ricoeur” en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, Época 2, Nº. 17, Madrid, 2017.

Ariel Garcete, D. “Don y solicitud. El don desde la pequeña ética de Paul Ricoeur” en *Yachay*, Nº 50, Santa Cruz, 2009.

Avila Crespo, R. “Schopenhauer y la tragedia: el valor de la compasión” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 75, Nº 284, Madrid, 2019.

Ayora Pinós, X. “Gratitud, gratuidad y justicia social” en *Cuadernos de Teología*, Vol. 3, Nº. 2, Universidad Católica de Norte, Antofagasta, 2011.

Barraca Mairal, J. “La alternativa de E. Lévinas a la versión moderna de la universalidad de los derechos humanos” en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, Nº 56, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.

Barraca Mairal, J. “Educar en la originalidad personal con la justicia”, en *Educación y Futuro digital*, N°14, Madrid, 2017.

Barraca Mairal, J. “El juicio del derecho y la misericordia: una hermenéutica jurídica desde la fragilidad humana” en *Acontecimiento: órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, N°. 126, Madrid, 2018.

Bartolino, M. “El diálogo intercultural para superar el choque entre civilizaciones” en *Universitas: Revista de filosofía, derecho y política*, N°. 22, Madrid, 2015.

Battista Ratti, G. “La coherentización de los sistemas jurídicos” en *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, N°. 15 (ejemplar dedicado a: XXI Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, "Problemas actuales de la Filosofía del Derecho", Universidad de Alcalá. 2007.

Beade, I. <<Acerca de la relación entre "derechos y deberes" en la filosofía práctica kantiana. De la reciprocidad jurídica a la reciprocidad ética>> en *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, Vol. 20, N°. 2, Madrid, 2017.

Bello Reguera, G. “Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica” en *Dilemata*, N°. 3, Madrid, 2010.

Benavides, C. “Metafísica y existencia: La noción de libertad en la obra de Cornelio Fabro” en *Universitas Philosophica*, N°. 68, Bogotá, 2017.

Benedicto XVI. “Caridad, verdad, justicia y bien común”, en *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, N°. 477- 478, Madrid, 2009.

Bernuz Beneitez, M. “Derecho y sensibilidad” en *Anuario de filosofía del derecho*, N° 25, Madrid, 2009.

Borrell Carrió, F. “Simpatía-empatía-compasión” en *Folia Humanística*, N°. 10, Barcelona, 2018.

Brague, R. “Sobre el perdón” en *Humanitas*, N°. 73, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2014.

Bravo, F. “Pluralismo y éticas de la vida buena. Del Filebo de Platón a la Ética a Nicómaco de Aristóteles” en *Areté: revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades, Vol. 21, N°. 2, Lima, 2009.

Caldera, R. T. “El Don de Sí”, en *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 20, Fasc. 2-3, Pamplona, 1988.

Calvente, S. “Algunas precisiones acerca de la filosofía moral experimental de David Hume” en *Manuscrito: revista internacional de filosofía*, Campinas, 2017.

Campos Salvatierra, V. “Los derechos del otro. Un proyecto de refundamentación de los derechos humanos desde la filosofía de Emmanuel Levinas” en *Revista Pléyade*, Nº. 4, Santiago de Chile, 2009.

Cañas Fernández, J. L. “La idea de rehumanización, clave existencial para la filosofía de la historia futura” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Madrid, 2000.

Cañas Fernández, J. L. “¿Renacimiento del personalismo?” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Nº 18, Madrid, 2001.

Castro Serrano, B. “Las posibilidades del sentido y la alteridad radical: un recorrido arqueológico por el pensamiento de Lévinas” en *Daimon: Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, 2009.

Colmenarejo Fernández, R. “La idea de justicia de Amartya Sen, un tratado sobre la injusticia como desigualdad” en *Revista de fomento social*, Nº 269-270, Córdoba, 2013

Colonnello, P. “Identidad, diferencia y alteridad en la reflexión ética contemporánea” en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Nº. 41, Valencia, 2011.

Conill Sancho, J. “Experiencia hermenéutica de la alteridad” en *Claves del pensamiento*, Vol. 2, Nº. 4, Madrid, 2008.

Conill Sancho, J. “La interculturalidad en diálogo con la neurofilosofía práctica” en (Coords.) Comins Mingol, I; y, Sonia París, A. *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 52 (ejemplar dedicado a: Filosofía e Interculturalidad: Reflexiones para el siglo XXI), Sevilla, 2015.

Cristiano, J. L. “Teoría crítica y heterogeneidad” en *Estudios: Centro de Estudios Avanzados*, Nº. 13, Universidad Nacional de Córdoba, año 2000.

Del Río Villegas, Rafael. “Benevolencia y compasión” en *Revista de Bioética*, número XXV, Madrid, 2014.

Díaz Saldes, Y. “Los sentimientos morales, un elemento articulador de la justicia como imparcialidad” en *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía*, Nº. 30, Santiago de Chile, 2018.

Díaz, C. “Justicia, perdón, esperanza, felicidad...” en *Acontecimiento: órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, Nº 64, Madrid, 2002.

Domingo Moratalla, A y Domingo Moratalla, T. “Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea” en *Veritas: revista de filosofía y teología*, Nº. 28, Madrid, 2013.

Domingo Moratalla, T. “Fragilidad y vulnerabilidad de lo político: la hermenéutica política de Paul Ricoeur”, en *Anthropos*, Núm. 181, Barcelona, 1998.

Domingo Moratalla, T. “Del sí mismo reconocido a los estados de paz” en *Pensamiento*, nº 233, Madrid, 2006.

Domingo Moratalla, T. “Hacia una antropología hermenéutica del sufrimiento. Fenomenología de la acción (y del sufrir), ética de la resistencia y hermenéutica de la parsimonia. (Una presentación de El sufrimiento no es el dolor de Paul Ricoeur)” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 60 (enero-junio), Madrid, 2019.

Domínguez Prieto, X. M. “La ética pauperonómica de Carlos Díaz” en *Persona: revista iberoamericana de personalismo comunitario*, Nº. 10, Madrid, 2009.

Duarte, A. “Heidegger y el Otro: "Ser y tiempo", una ética postmetafísica” en *Daimon: Revista de filosofía*, Nº 37, Murcia, 2006.

Escribar, A. “La hermenéutica como camino hacia la comprensión de sí” en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, volumen LXI, Santiago de Chile, 2005.

Escudero, J. A. “Ser y tiempo: ¿una ética del cuidado?” en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, Nº. 13, Barcelona, 2012.

Esquirol, J. “Finitud y duración” en *Convivium: revista de filosofía*, Nº. 25, Barcelona, año 2012, págs. 209-220; Ramírez Guijarro, A. “¿Teodicea o finitud?” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 71, Nº 268, Madrid, 2015.

Falgueras Salinas, I. “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo” en *Anuario filosófico*, Vol. 25, Nº 1 (ejemplar dedicado a: Leonardo Polo, Filósofo), Universidad de Navarra, Pamplona, 1992.

- Falgueras Salinas, I. “El dar, actividad plena de la libertad trascendental” en *Studia Poliana*, Nº. 15 (ejemplar dedicado a: Libertad trascendental), Pamplona, 2013.
- Fernández Guerrero, O. “El dolor como encuentro con la alteridad” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 60 (enero-junio), Madrid, 2019.
- Fernández Sessarego, C. “El Derecho y la Libertad como proyecto” en *IUS ET VERITAS: Revista de la Asociación IUS ET VERITAS*, Nº. 52, Lima, 2016.
- Flórez Miguel, C. “La última filosofía de Ricoeur” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 34, Salamanca, 2007.
- Ferrer Santos, U. “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona” en *Quién: revista de filosofía personalista*, Nº. 3, Madrid, 2016.
- Ferrer, U. “La palabra y el don como supuestos ontológico-éticos de la noción de persona en Romano Guardini” en *Quién: revista de filosofía personalista*, Nº. 7, Madrid, 2018.
- Gamper Sachse, D. “Gratuidad y subsidiariedad: una mirada política a la fraternidad católica” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7, Universidad de Murcia, 2018.
- Garcés Giraldo, L y Giraldo Zuluaga, C. “La justicia aristotélica: virtud moral para el discernimiento de lo justo” en *Indivisa: Boletín de estudios e investigación*, Nº. 14, Madrid, 2014.
- Garcete Aguilar, D. “Don y solicitud. El don desde la pequeña ética de Paul Ricoeur” en *Yachay*, Nº 50, Universidad de san Pablo, La Paz, 2009.
- García Matos. J. M. “La antropología de la conversión. Entre la culpa y el perdón/reconciliación” en *Nivaria theologica, Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias “Virgen de la Candelaria”*, Nº. 13, La Palma, 2011
- Garzón Valdés, E. “Razonabilidad y corrección moral” en *Claves de razón práctica*, número 88, Madrid, 1998 (a).
- Garzón Valdés, E. “Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral” en *Doxa Revista de filosofía del derecho*, 21 (2), Alicante, 1998 (b).
- Giannini Iñiguez, H. “Del perdón que se pide y del perdón que se da” en *Atenea*, Nº. 497, 2008.

Girón García, A. “La gratuidad ¿una utopía?”, en *Educación y biblioteca*, N° 100, Salamanca, 1999.

Godelier, M. “Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar, sino que hay que guardar: una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss” en *Hispania: Revista española de historia*, vol. 60, N° 204, Madrid, 2000.

Gonçalves de Sá, M. “El Concepto de persona y construcción de persona prudente, a la luz de la Ética a Nicómaco” en *Alia: revista de estudios transversales*, N°3, Barcelona, 2014.

González González, A. M. “Ética y moral: origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo”, en *Anuario filosófico*, Vol. 33, N° 68, Pamplona, 2000.

González R. Arnaiz, G. “Ética de la Alteridad y Extranjería: reflexiones desde el multiculturalismo” en *Moralia: revista de ciencias morales*, Vol. 22, N°. 81, Madrid, 1999 (a).

González R. Arnaiz, G. “La condición de extranjero del hombre”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica I*, Madrid, 1999 (b).

Gracia Calandín, J. “¿Lo justo versus lo bueno?: sobre lo justo en la filosofía de Charles Taylor” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 68, N° 257 (ejemplar dedicado a: Ser e identidad en la filosofía política), Madrid, 2012.

Grande Yáñez, M. “Comprensión de la subjetividad y objetividad en el itinerario de la justicia: reflexiones inductivas sobre la justicia” en *Icade: Revista de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales*, N° 55, Madrid, 2002.

Grassi, M. “Libertad y comunión: Algunos abordajes para pensar la articulación entre la mismidad y la alteridad en la filosofía de Gabriel Marcel” en *Universitas Philosophica*, N°. 63, Bogotá, 2014.

Grassi, M. “La Regla de Oro, entre el amor y la justicia. Signaturas políticas y Teológicas en la ética de Paul Ricoeur” en *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, Vol. 59, N°. 167, Bogotá, 2017.

Grijalba Uche, M. “El olvido de la injusticia. Dos análisis complementarios: J. Shklar y A. Arteta.” en *Oxímora: revista internacional de ética y política*, Nº. 10, Universitat de Barcelona, 2017.

Gutiérrez Pozo, A. “Interpretamos porque morimos. Arte e interpretación en la filosofía hermenéutica de la finitud de Ortega y Gasset” en *Aufklärung: revista de filosofía*, Vol. 4, Nº. 3, João Pessoa, 2017.

Isler Soto, C. “Alasdair Macintyre sobre la virtud y la justicia en Aristóteles” en *Ars Boni et Aequi*, Nº. 5, Santiago de Chile, 2009.

Landelino Lavilla, A. “La Justicia como valor constitucional” en *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, Nº 691, Madrid, 2003.

Leitao Álvarez-Salamanca, F. “La gratuidad en la donación”, en *Revista chilena de derecho*, vol. 41, Nº. 2, Santiago de Chile, 2014.

Lévêque, J. C. “El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou” en *Azafea: revista de filosofía*, Nº. 13 (ejemplar dedicado a: Perspectivas actuales de la filosofía de la historia), Universidad de Salamanca, 2011

Lisón Buendía, J. F. “Democracia republicana y comunitarismo” en *Daimon: Revista de filosofía*, Nº 29 (ejemplar dedicado a: Ética cosmopolita y política internacional) Murcia, 2003.

Longueira Morelos, A. “¿Pueden los hipócritas morales dar lecciones honestas de ética?” en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 58, Madrid, 2018.

López Corredoira, M. “La negación del principio de individuación en la naturaleza, y la separabilidad y el concepto de sujeto como artificios humanos” en *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 41, Universidad de Sevilla, 2009.

López López. F. “Antropología y personalismo filosófico en Karol Wojtyła” en *Cuestiones teológicas*, Vol. 41, Nº. 96, Medellín, 2014.

López Sánchez, R. “El principio de proporcionalidad como criterio hermenéutico en la justicia constitucional” en *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, Nº. 23, Madrid, 2011.

López Santamaría, J. “La ética de las virtudes” en *Estudios filosóficos*, Vol. 57, Nº 164, Madrid, 2008.

López, A. “Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas” en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol. 31, Nº. 103 (ejemplar dedicado a: Metafísica, Ética y Política en Emmanuel Lévinas), Bogotá, 2010.

Lucena Cid. I. “Los principios cosmopolitas y la justicia global” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 44, Madrid, 2011.

Madrid Ramírez, R. “Una aproximación a Levinas y los derechos humanos (o como la postmodernidad puede sorprendernos)” en *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)* Vol. 1, Nº. 1, São Leopoldo, 2009.

Madrona Moreno, J. M. “El amor como actus humanus en Amor y responsabilidad (I)” en *Metafísica y Persona*, Nº. 7, Universidad de Málaga, 2012.

Marco Perles, G. “La compasión: de la esfera del sentimiento a la esfera de la voluntad” en Díaz del Rey, M; Peris Cancio, J. A. y; Sanchis Matoses, P (edits.) en *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Editores Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2016.

Marín i Torné, F. X. “Interculturalidad: solidaridad moral y alfabetización cívica” en *Comunicación: revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, Nº. 5 (ejemplar dedicado a: Comunicación transmediática, más allá de los textos y los medios), Sevilla, 2007.

Martí Soler, G. “Posiciones éticas: entre el cuidado de sí y el prójimo” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 51, Madrid, 2014.

Martí, J.L. “Política y bien común global” en Espósito Massicci, C. y Garcimartín Alférez, J. (coord.), en *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, Nº. 16 (ejemplar dedicado a: La protección de bienes jurídicos globales), Madrid, 2012.

Martínez-Echevarría, M. A. “Don y desarrollo, bases de la economía” en *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 42, Fasc. 1, Pamplona, 2010.

Martínez-Sicluna y Sepúlveda, C. “La justicia como virtud” en *Ciencia, pensamiento y cultura*, Nº 691, Madrid, 2003.

Martínez-Sicluna y Sepúlveda, C. “El personalismo contemporáneo” en *Verbo Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, Nº. 463-464, Madrid, 2008.

Massimo Cuomo, A. “Entre arbitrariedad y razonabilidad: Hacia una teoría crítica del neoconstitucionalismo” en *Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad*, Nº. 3, Madrid, 2012.

Mata Romeu, A y Pallarés Gómez, J. “Del bienestar a la caridad: ¿un viaje sin retorno?”, en *Aposta: Revista de ciencias sociales*, Nº. 62, Barcelona, 2014.

Maturo, G. “Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro” en *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, Nº. 48, Maracaibo, 2010.

Melero de la Torre, M. C. “Libertad, deber de justicia e identificación del Derecho” en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, Nº 31, Universidad de Alicante, 2008.

Mélich, J. C. “Poética de lo íntimo. (Sobre Ética y Antropología)” en *Ars Brevis*, Barcelona, 2010.

Mélich, J. C. “Paradojas. Una nota sobre el perdón y la finitud” en *Ars Brevis*, Barcelona, 2012.

Montijo Rivas, C. “Don y criatura. La creación personal según la estructura donal en la Antropología trascendental de Leonardo Polo” en *Cuadernos doctorales: Filosofía*, Nº. 21, Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

Morales de la Berreda, “Comunidad, participación, justicia y solidaridad y su relación con el bien común” en *Revista de filosofía*, Vol. 13, Nº. 2, Madrid, 2014.

Moreso, J. “El diálogo judicial como equilibrio reflexivo amplio” en *Anuario de filosofía del derecho*, Nº 34, Madrid, 2018.

Moya Espí, C. “Sentimientos y teoría de la acción” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, (Ejemplar dedicado a: Ética y sentimientos morales), Nº 25, Madrid, 2001.

Muguerza Carpintier, J. “Primado de la autonomía: ¿quiénes trazan las lindes del 'coto vedado'?” en *Laguna: Revista de Filosofía*, (ejemplar dedicado a: Individuos, derechos, comunidades), Universidad de la Laguna, San Cristobal de la Laguna, 1994.

Muñoz Fonnegra, S. “La elección ética: sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant” en *Estudios de Filosofía*, N° 41, Medellín, 2010.

Muñoz Fonnegra, S. “La dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de las políticas del perdón” en *Astrolabio Revista internacional de filosofía*, N° 13, Universitat de Barcelona, 2012.

Muñoz Pérez, E. “Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y Tiempo de Martín Heidegger” en *Veritas: revista de filosofía y teología*, N° 32, Madrid, 2015.

Muñoz, R. “Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón” en *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 48, Fasc. 1, Pamplona, 2016.

Ochoa Arias, A y Jerardino Wiesenborn, B. “La economía del conocimiento una exploración desde el concepto del Don” en *Eduweb*, N° Extra 7, Santiago de Chile, 2013.

Ortega Cabrera, A. “Filosofía del derecho y humanismo en dialogo con la espiritualidad. Apuntes para una ética solidaria de los derechos humanos” en *RDUNED. Revista de derecho*, UNED, N° 18, Madrid, 2016.

Ortega Ruiz, P. “La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad” en *Revista española de pedagogía*, Vol. 74, N° 264, Logroño, 2016.

Palacio, M. “La vulnerabilidad fundando la ética de la solidaridad y la justicia” en *Análisis. Revista de investigación filosófica*, Vol. 2, N° 1, Madrid, 2015.

Pérez Fernández, F. J. “Testigo y acontecimiento: Una mirada hacia lo improbable” en *Eikasía: revista de filosofía*, N° 82, Oviedo, 2018.

Pérez Quintana, A. “Ética de la responsabilidad sin ontología: E. Lévinas” en *Laguna: Revista de Filosofía*, N° 12, San Cristobal de la Laguna, 2003.

Pérez - Soba, J.J. “Ley natural y subjetivismo” en *Revista agustiniana*, Vol. 52, N° 158, Madrid, 2011.

Pinedo Cantillo, I. “De la benevolencia a la ciudadanía compasiva: La recuperación de conceptos claves para el cultivo de la democracia” en *Limite: revista de filosofía y psicología*, Vol. 13, N° 41, Copiapó, 2018.

Quesada Talavera, B. “Aproximación al concepto de “alteridad” en Lévinas: propedéutica de una nueva ética como filosofía primera” en *Investigaciones*

fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología, Nº 3 (ejemplar dedicado a: Serie Monográfica), Madrid, 2011.

Ramos Fernández, I; Espinos Rubio, L y García Peña, I. “Prospección filosófica del dolor” en *Contrastes: revista internacional de filosofía*, Vol. 23, Nº 3, Universidad de Málaga, 2018.

Reyes Mate, M. “La ética compasiva, una dimensión política de la responsabilidad. Antropología simbólica siempre abierta a porvenir” en *Revista anthropolos: Huellas del conocimiento*, Nº 228 (ejemplar dedicado a: Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia), Barcelona, 2010.

Reyes Mate, M. “Tratado de la injusticia. XX Conferencias Aranguren” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 45, Madrid, 2011.

Rivas, P; Marrodán, J; Cole, E; Golblatt, D. Sudáfrica. “El perdón como motor de la historia” en *Nuestro tiempo*, Nº 664, Pamplona 2010

Robles Morchón, G. “Filosofía y teología de los derechos humanos” en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, Nº. 23 (ejemplar dedicado a: Actas de las II Jornadas internacionales de filosofía jurídica y social II), Pamplona, 1990

Rodríguez Blanco, V. “Justicia y política; una relación compleja” en *Revista de Sociales y Jurídicas*, Nº. Extra10 (ejemplar dedicado a: Realidades sociales desde miradas jurídico-políticas), Universidad Miguel Hernández, Elche, 2014.

Rodríguez Prieto, S. “El yo o la conciencia en su relación con lo otro de sí. Encuentros y desencuentros entre la Fenomenología del espíritu de Hegel y Totalidad e infinito de Lévinas” en *Claridades: revista de filosofía*, Vol. 9, Nº. 1, Universidad de Málaga, 2017.

Salas Astrain, R. “Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia. Sobre el debate entre la ética de la liberación y la ética intercultural” en *Veritas: revista de filosofía y teología*, Nº. 15, Valparaíso, 2006.

San Martín, J. “Intersubjetividad, interculturalidad y política” en *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 52, Universidad de Sevilla, 2015.

Sánchez Cámara, I. “Integración o multiculturalismo” en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, Nº. 49, (Ejemplar dedicado a: Inmigración y Tolerancia), Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

Sánchez Capdequí, C. “Movilidad, aceleración y banalidad del mal” en *Política y sociedad*, Vol. 49, Nº 3, Madrid, 2012.

Sánchez Hernández, F. “Estima de sí y alteridad: una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas” en *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, Vol. 55, Nº. 160, Bogotá, 2013.

Sánchez Pachón, J. “La Escuela de Valencia: Ética y Hermenéutica”, en *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, Nº. 2 (ejemplar dedicado a: Las fronteras de la Ética en España), Madrid, 2014.

Sarmiento, P. M. “Fenomenología de la compasión” en *Revista Crítica, ejemplar dedicado a la compasión*, Mensajero ediciones S.A.U., número 958, Bilbao, 2008.

Sarrión Cayuela, J. “Razón intercultural y lectura del Evangelio” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº Extra 42, Iluminar lo físico (ejemplar dedicado a: Marceliano Arranz Rodrigo), Salamanca, 2015.

Segovia Bernabé, J.L. “La justicia restaurativa como expresión de la misericordia” en *Anales Valentinus: Nueva Serie*, Año 3, Nº. 5, Valladolid, 2016.

Sellés, J. F. “La distinción entre la antropología y la ética”, en *Studia Poliana* (Ejemplar dedicado a: El acceso a la antropología trascendental, Nº. 13, Pamplona, 2011.

Solares, C. “Antropología y psicología en Martín Buber” en *Antonianum*, Nº. 2, Universidad Pontificia Antonianum, Roma, 2011.

Solis Nova, D. “La definición del amor en la filosofía de Max Scheler” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 38, Salamanca, 2011.

Squella Narducci, A. “Algunas concepciones de la justicia” en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 44, Granada, 2010.

Suárez González, J. R. “Compasión y solidaridad política desde la educación” en *Zona próxima: revista del Instituto de Estudios Superiores en Educación*, Universidad del Norte de Colombia, Nº. 9, Barranquilla, 2008.

Teimil García, I. “Perspectivas ético-políticas de la justicia. Imparcialidad, diferencia, justicia transnacional” en *Estudios filosóficos*, Vol. 61, Nº 177, Valladolid, 2012.

Tellkamp, J. A. “Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino” en *Revista española de filosofía medieval*, Nº12, Madrid, 2005.

Teubner, G. “Justicia autosubversiva: ¿fórmula de contingencia o de trascendencia del derecho?” en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 44, Granada, 2010.

Tomás Caldera, R. “La reducción al amor” en *Metafísica y Persona*, Nº. 1, Universidad de Málaga, 2009.

Uña Juárez, A. “Agustín: la finitud bella” en *Revista española de filosofía medieval*, Nº 3, Madrid, 1996.

Urubayen Pérez, J. “Las relaciones interpersonales de Marcel y Lévinas: de la intersubjetividad a la alteridad” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 72, Nº 270, Madrid, 2016.

Vallescar Palanca, D. “Coordenadas de la interculturalidad” en *Diálogo filosófico*, Nº 51, Madrid, 2001.

Verdera, H. A. “La problemática del bien común y el bien particular” en *Altar Mayor*, Nº. 153, Madrid, 2013.

Vidal García, M. “La ética como "signo de esperanza": la bondad del corazón de la gente sencilla” en *Concilium: Revista internacional de teología*, Nº 283, Editorial Verbo Divino, Madrid, 1999.

Vidal Gil, E. “De lo justo general a lo justo concreto. Notas para una teoría de la Justicia” en *Anuario de filosofía del derecho*, Nº 11, Madrid, 1994.

Vidal i Auladell, F. “La apertura al otro en la ética de Sartre: Crítica a la metafísica, antropología existencialista y ética de la responsabilidad” en *Revista telemática de filosofía del derecho (RTFD)*, Nº. 5, Madrid, 2002.

Vila Merino, E. “Pedagogía de la ética: de la responsabilidad a la alteridad” en *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, Nº. 6, Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.

Villa Sánchez, J.A. “Vida buena y acción en la ética de Paul Ricoeur” en *Tópicos: revista de Filosofía*, Nº. 49, Universidad Panamericana de México, 2015.

Villagrán Medina, G. “La lógica del don en economía. La aportación del magisterio social de la Iglesia” en *Proyección: Teología y mundo actual*, Nº 262, Granada, 2016.

Villar Ezcurra, A. “La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 60, Nº 228, Madrid, 2004.

Villarán, A. “El sumo bien kantiano: el objeto construido de la ley moral” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 71, Nº 268, Madrid, 2015.

Villoro, L. “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (VIII Conferencias Aranguren)” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 22, Madrid, 2000.

VV. AA. “Reflexiones en torno a los conceptos de comprensión e interpretación” en *Cuadernos de Educación y Desarrollo*, Nº. 23, Málaga, 2011.

Waldenfels, B. “La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad”, en Ranz, R y Vivero Rodríguez, R. (coords.), *Ápeiron: estudios de filosofía*, Nº. 3 (ejemplar dedicado a: Filosofía y fenomenología), Madrid, 2015.

Walton, R. J. “Husserl y Ricoeur sobre la intersubjetividad y lo político” en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, Nº 3 (ejemplar dedicado a: Serie Monográfica), Madrid, 2011.

Witold, K. “Lo correcto a la luz del intuicionismo ético de W.D. Ross” en *Cuadernos doctorales: Filosofía*, Nº. 14, Pamplona, 2004.

Yufero, J. “Mística y ética: desafíos para nuestro tiempo. De la experiencia mística a la acción moral” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, Nº 53, Madrid, 2015.

Zamagni, S. “Fraternidad, don y reciprocidad en la Caritas in veritate” en *Cultura económica*, Nº. 75-76 (ejemplar dedicado a: Caritas in veritate: El desarrollo en la era de la globalización), Buenos Aires, 2009.

Zapata Díaz, G. “La hermenéutica política de Paul Ricoeur” en *Universitas Philosophica*, Nº. 59 (ejemplar dedicado a: Hegel), Bogotá, 2012.

Zúñiga Rodríguez, W y Álvarez Tabares, O. “El amor en la filosofía. Una perspectiva ético–estética” en *Praxis*, Vol. 13, Nº. 2 (julio-diciembre), Santa Marta, 2017.

3.- Tesis Doctorales

Izaguirre Ronda, J. M. *Una antropología trascendental para la educación. La acción educativa según el pensamiento de Leonardo Polo*, Tesis doctoral dirigida por Moros Claramunt, R. (dir. Tes.). Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

Martínez Castelló, J. M. *Justicia y amor: horizontes de la razón histórica en J. Ortega y Gasset*, Tesis doctoral dirigida por Agustín Domingo Moratalla (dir. tes.). Universitat de València, 2015.

4.- Otros recursos empleados

<https://dle.rae.es/?id=9zruVbj> (consultada el 24 de febrero de 2018).

<https://esprit.presse.fr/article/levinas-emmanuel/philosophie-justice-et-amour-entretien-avec-emmanuel-levinas-28727> (consultada el 10 de agosto de 2018).

<https://e-revistas.uc3m.es/index.php/UNIV/article/download/3747/2350> (consultada el 7 de abril de 2019).